Co-China 周刊

NO. 177

2014年 10月31日

花果飘零 落地生根

版 回看传统 第二期

编者的话

本期月末版继续关于“传统”的讨论。沿时间河流上溯寻找“传统”，人们看到今天社会的根系。而随着人口流动、族群迁徙，“传统”被带往更广阔的世界。从晚清下南洋经商，到“一战”向欧美输出劳工，从大陆政权更迭后的移民潮，到改革开放以来的留学热，华人在近现代几个世纪中，足迹几乎遍及世界各地。

中国大陆以外的华人传统，与当地文化融合、拒斥，形成了各自独特的文化景观。作为台湾外省人第二代作家群，张大春、朱天心、朱天文、骆以军在作品中聆听或凝视父亲的遗体，反思某些来自大陆传统的消失，及这一代甚至下一代在这块土地的境遇和可能的未来。因为国民党塑造的意识形态——传统中华文化+反共复国——把“当代”想象成国共内战的延伸，那无比真实的衔接就是他们的父辈。

李永平是马拉西亚华人作家。如王德威评论所说：“李永平的中国原乡、中国母亲、中国文字形成了他的世界里的三位一体。三者之间的互为代换指涉，既坐实了李的文学意识形态，也生出无限空虚怅惘。原因无他，他的书写位置本身——漂流的，孤独的，‘没有母语的’——已经预设了种种的不可能。”

从白先勇《纽约客》中的海外华人群像，到香港文学的怀旧风潮，所谓华人传统，对他们究竟意味着什么？饮食习惯？民俗风情？语言文学？抑或只是不知来自何处的乡愁？如朱立立论文中引述德国哲学家赫德所言，“移居者（流亡者）的乡愁是‘最高贵的痛苦’，民族的想象与个人无可选择的事物如出生地、肤色、母语等密不可分，在部分台湾作家的心目中，‘中国’与他们的个体生命有着与生俱来的深刻联系，规定了他们本能的乡愁方向，成为他们想象的共同体以及建构自我认同之重要依据。流散海外的境遇并未改变他们的中国人自我认同，异己的环境反而可能强化他们的文化回归意识。”

在其他族群眼中，华人传统意味着儒家文化。其中包括吃苦耐劳、勤俭持家， 以家族血缘为纽带发展生意。伍华佳的文章讨论了所谓华商文化的渊源与异化。以新加坡为例，华人社会在尊重合理性、效率等普遍价值观的同时，对中国传统文化及价值观在现代社会中予以重新评价和精炼，形成了一种既不完全等同于中国传统，又不等同于当代西方文化的一种新的华人文化，这是一种具有以“舒畅的个人主义”为行动原理的亚洲特性的大众文化。这种动向作为亚洲新兴国的经济发展主要力量的各国华人都具有这一新的华人特征。有人质疑华商成功和传统文化的关系。乔•斯塔威尔(Joe Studwell)的《亚洲教父》一书，披露了新加坡、马来西亚、泰国、印尼、菲律宾等东南亚国家以及香港的超级富豪们并不那么光彩的致富之道，反驳风行的“文化论”，指出东南亚富豪普遍是华人后裔或有华人血统，却与传统儒家文化无关。“教父们更多的是经济增长的受益者，而不是推动者。”

生活在大陆，难免对港澳台海外的中华传统有些一厢情愿的想像。从大陆知识分子到观光客，都喜欢将台湾的“友善礼貌”归于祖宗遗产：感谢台湾和香港“庇护了中华的文化，把这个民族的美好习性保留了下来”；或把这些习性直接总结为“温良恭俭让”。但是，从大陆到台湾读书的郭玉洁，渐渐开始怀疑：“台湾人的礼貌，真的来自于中华传统吗？”

传统，不见得更美好，或比新生文化更优越。无论试图从传统中提炼华人的成功基因，还是感佩大陆以外的传统保留，都带着一种自我中心的浪漫情怀。与其套用、对照传统，不如抱着尊重、理解的心态，打破时间、地域隔阂，去了解不同地方文化的独特之处。



目录

【传统认同的痕迹】

黄锦树：在流浪的尽头——台湾作家骆以军的《西夏旅馆》（一、五）



黄锦树：生于马来西亚柔佛州，祖籍福建南安。 1986 年赴台湾留学。马华作家、评论家

“简言之，中国大陆与台湾之间除了流亡政府的民国意识形态——传统中华文化+反共复国——把“当代”想象成国共内战的延伸，那无比真实的衔接就是父亲。”

一、当代文学六十年的境外状态

大会的主题是“当代文学六十年”，而这中文主题相对于英文又显然省略了一个关键词：Chinese，——中文，甚至，中国。而众所周知，多年来在大陆的学术分类里，台湾和香港是被划分为另一个领域，经常加个“暨”而和所谓的“海外”华文文学联结在一起。职是之故，相对于中国本土，它们是处于一种“境外状态”，有各自的“当代”。

相较于“海外”，这两个外部的区域其实也归属于中国的内部，境外而域内。众所周知，这种状态是中国迈向（现代）民族国家的阵痛的产物，涉及战争、耻辱、流离。一八三九年中英鸦片战争，致使一八四二年八月二十九日的《南京条约》签订，香港沦为英国殖民地；五十余年后，一八九四年中日甲午战争，次年《马关条约》签订，导致日本占有台湾。不论是香港的超过一百五十年的殖民历史，还是台湾的短短五十年，殖民历史的真实性（教育、语言、殖民文化；生活方式与殖民现代化），往后都成了在地自我认同的基础。换言之，这是历史的重层化，区域之间有着差异的时间性。也因此，彼此间的“当代”意义大不同——现代文学（不论什么主义）之凝视此时此地（这一基本的写实诉求）在此有了微妙的相对性——时间与地域空间的差异。而“两岸三地”这一措词里，岛与大陆之间体积大小之不对等到那样的程度而竟可以并列，只能说凭政治与历史的庞大象征意义支撑着。对大中国而言，两座岛一定程度的标示了一种尚未完成的过去：即使在香港漫长的殖民历史终结之后，殖民境遇让它形成一种异于中原的自我（如周蕾所言），一种深刻的境外感。台湾是更不用说了——中华民国在大陆的历史确实在六十年前就结束了，它在那里没有“当

代”；此后它在那古老大陆上成了蓝色的幽灵，偶尔出现在官方历史（好长一段时间“民间”不见了）或“余孽们”痛苦的、没完没了的自白书里，阴惨惨的扭曲重现。

众所周知，中华民国的“当代”在台湾（加上另外几个小岛），一直到今天那在大陆已属过去、而在这岛上它的“现在”还在延续着；但一个庞大的党政军官僚体系和它持续的暴力（228 事件、尔后的戒严、白色恐怖），冷战与高压，甚至在那样的背景里复兴传统中华文化，企图把他们（民国的孤臣孽子们）认知的受殖民文化污染的乡土文化（那业已调和了明郑以来的汉文化与闽客原住民地方文化）给覆盖，濒临亡国之耻深化了冷战意识形态，台湾的现代文学就在那样的土壤里生根发芽。另一方面，作为一种政治抵抗及文化抵抗，台湾结/中国结已是这岛上的“当代”无可避免的命运。在二〇〇〇年政党轮替后的八年间，更是达到最高潮。过去的伤痛成为政客取之不竭的象征资本，五十年的殖民历史、殖民现代更为新的自我认同创造了无限的想象的可能。在这过程中，本土政客学者发明了“外省人”这一政治范畴（以标签他们的敌人）；在以去中国为自我认同（包括想象的独立）的绝对必要条件的情况下，文学也被彻底的撕裂了。它成为国家的寓言；幻影般似亡实存的中华民国（而为遗民或新遗或后遗民文学或者蜃影般的台湾共和国（本土家族史大河小说，或者附魔）。这是台湾的当代，我们的当代——再度处于历史阵痛中的当代。

一九四九年前后随养国民政府大溃败渡海来台的军民作为“外省人”的第一代，他们对中国大地及现代史的情感和记忆、对民国的认同，和他们在台湾土生土长的子女辈是截然不同的；随着时间的推移，民国渐渐等于台湾，它和中国内地山河大地的联系没有经验上的真实性，那仅仅属于历史（早已结束的历史），或者想象。因而政治上的被迫还原更显得残酷，他们被迫从此时此地的当代中被撕开，去面对那父辈集体仓皇的过去。于是，原本该远去的历史，被迫召唤回来，成为眼前残酷的“当下现实”注脚。它和生于斯、长于斯者的生活空间是断裂，甚至扞格的，因为被召唤回来的是被重新建构的记忆，并没有经验的真实性。那原属于经历过逃亡流离的上辈人，简言之，中国大陆与台湾之间除了流亡政府的民国意识形态——传统中华文化+反共复国——把“当代”想象成国共内战的延伸，那无比真实的衔接就是父亲。他即使不是老兵，在象征意义上也是。这些父亲们，一九四九年前后即使还十来岁，五十年过去后，也垂老了；更别说那些青壮年流亡的，在台湾本土化得最粗暴的年代，恰是他们风中残烛的晚年，衰病，承受着肉体坏败的痛苦，甚至死亡。因此近年，在“外省人”第二代的代表人物中，从朱天心的《漫游者》（联合文学，2000）、张大春的《聆听父亲》（时报，2003）、骆以军的《月球姓氏》（联合文学，2000）、《远方》（印刻，2003），到朱天文的《巫言》（印刻，2008），恰恰在这不被认同的年代里，以聆听、或凝视父亲的遗体，反思一个世界的消失及这一代（甚至下一代）在这块土地上的境遇、可能的未来。



另一方面，“在冷战的年代”，那近五十年里（至少在八〇、九〇年代大陆文学爆炸之前），政治的隔绝、美援——半边陲体制下的经济起飞，使得台湾的文学相较于同时代的大陆也如经济般有着若干优势：右翼的高压到底不如极左彻底，还一定程度地容许现代主义精神苦闷的呻吟语。大陆的沿海通商口岸自晚清以来的现代化，五十年代被迫中断，相应的文学经验亦然。相较之下，台北延续了日据时代典型的都会现代经验，型塑了文学的现代感性，反思着文学自身的可能性、小说书写的可能性。而前述的“外省第二代”的代表作家，无一例外的台北土生土长，以台北为舞台；和本土之以乡镇、农村恰为对照。换言之，流亡经验也是现代感的根源之一。

就这两个问题而言，在这些作家中，骆以军（1967-）无疑是最多产的，备受肯定，几乎每部书都得到奖励，是公认的代表作家。对父亲（甚至祖先）与现代经验的着墨也最深。从前述两部小说一直到最近出版的《西夏旅馆》（印刻，2009），都一再延续相关的母题。本文以被称为“集大成之作”的《西夏旅馆》为焦点，就小说的若干关键词展开论述，探讨它对前述的“境外状态”的再现或反思。

五、历史与地理的外边

《西夏旅馆》当然不是历史小说，整体看来也无意于此，只是如《大师与玛格利特》那样演绎某些历史片断，那“魔术时刻”。以国民政府的大溃败而言，西夏也不是个最好的类比（偏安的国民政府可是自居传统文化的捍卫者、重建者；在他们眼中，马克思恩格斯列宁才是不折不扣的“胡” ）。王国败亡后的西夏子民流散但也未至灭绝。鸦片战争以来中国人的海外移民，远离乱危之邦另谋生路，迄今未歇。国民政府的大迁徙，作为现代现象，摆在两次大战以来全球现代人的迁徙史上，也并非孤例。换言之，骆以军是不是过度夸大了外省人的流离失所？而在其自身的写作史上，《月球姓氏》其实已淋漓尽致地贴近写出台湾外省人的境遇，对他们晚年衰朽的处境，小说中已有过这样动物化的比喻：

他觉得和他父亲有关的这些老人，全像《山海经》里某一些背弃家园的族类，在不断迁徙的生命终点，终于暗喻般地变成鸟、鱼或猴子之类的动物。

《西夏旅馆》乃是延着这一轴线扩展。选择西夏看来也并非出于异国情调的考量，小说中的西夏更接近卡通漫画里的虚幻国度；那是奇幻文学的空间。因此西夏在这里，绝非新时期小说中提供作家风土人情、故事传说，甚至情感依托、文化寻根的“大地”，而是一处参照各种奇幻文学元素生造出来的梦幻疆域，尸骸遍布、血淋淋的噩梦。

到底是迁徙这一古老命题的现代变奏，小人物的生命史岔开于大历史的轨道后，遁入自然史的过程。而《山海经》中的那些远古边疆异类，其实不过是制图者混淆了所见、所闻与想象，错误认识的产物；身处域外的幻觉。如果和流浪有关，可说是在流浪的尽头，一脚跨入了神话的场域、死亡的边界线上。非有非无之乡。

然而从全书最末如余数一般数十页的（《图尼克造字》）借由若干（伪）西夏字的“说文解字”，私语呢喃，似乎企图重返《妻梦狗》那失落的世界。颇有祝祷的意味，企图把过去变成未来。做梦、造字、写诗，都是极端私我的事。经过那数百页的狂暴纵欲之后。在流浪的尽头，是变成怪物，还是重新找一个家？

还是终究不过是词的流亡而已？

【原文链接】 【回到目录】



王德威：原乡想像，浪子文学



王德威：比较文学及文学评论学者，美国哈佛大学东亚语言与文明系讲座教授

“如果李永平写作的终极目标在于呼唤那原已失去的中国/母亲，付诸文字，他只能记录自己空洞的回声。他的一无所获，不是叙事成败的问题，而是欲望（或信仰）的得失问题。”

在台湾现代小说的传统里，李永平其人其文都是相当特殊的例子。李永平生长于东马婆罗州，1986 年负笈来台，就读台大外文系。 1972 年，他凭短篇小说《拉子妇》赢得注意，从此创作不辍。 1986 年，他推出《吉陵春秋》，以精致的文字操作，复杂的原乡想象，引起极大回响。

李永平这位来自南洋的“侨生”，一心向往中国。但他心目中的中国与其说是政治实体，不如说是文化图腾，而这图腾的终极表现就在方块字上。李对中文的崇拜摩挲，让他力求在纸上构筑一个想像的原乡，但在这个文字魅影的城国里，那历史的中国已经暗暗地被消解了。

与这一中国想像相对应的，是李永平对女性的深情召唤。这一女性最先以母亲出现，到少妇，到少女，再到女孩，李永平一路回溯到她最原初、最纯洁的身份，仿佛非如此不足以写出他的怜惜爱慕之情。然而女性的成长、堕落与死亡却往往是他的作品必须一再面对的后果。换句话说，他的女性书写总成为不得已的后见之明，一种徒然的伤逝姿态。

李永平的中国原乡、中国母亲、中国文字形成了他的世界里的三位一体。三者之间的互为代换指涉，既坐实了李的文学意识形态，也生出无限空虚怅惘。原因无他，他的书写位置本身——漂流的，孤独的，“没有母语的”——已经预设了种种的不可能。

李永平来台之前，已经开始创作。但他文学事业的起步，应是在台大求学期间。如他的自叙所言，英美文学的训练，还有外文系师长如颜元叔、王文兴的启发，都曾使他大开眼界。他的《围城的母亲》、《拉子妇》等作一出手就显得老练世故，并非偶然。值得注意的是，李永平初次下笔，就先回归到他生长的婆罗州，显然那里有太多他所熟悉的人事风景，赋予他书写的灵感。从这一角度来看，他呼应了传统乡土作家的路数：离乡是乡愁的开始，也是原乡文学的起步。但李永平的例子要复杂得多。尽管生于斯，长于斯，婆罗州只是他

和他的家族的客居之地。跨过海洋，还有一处大陆——中国——耸立在地表彼端，那才是安身立命的所在。从一开始，李永平的原乡想象就不能摆脱幽灵般的多重存在。这是移民或漂流者的宿命，而当李一心一意要“正本清源”时，自然得为此付出代价。

《拉子妇》出版后十二年，李永平推出了《吉陵春秋》。这些年间他留学美国，攻读博士学位，想来又是另一种异乡经验。《吉陵春秋》由十二则短篇组成，各篇自成格局，合而观之，又相互呼应，俨然有长篇架构。全书以一桩奸杀案为主线，写一座小镇里的败德行为，以及随之而来的恐怖后果。李永平的原乡叙事在此有了大胆转换。《拉子妇》时期的婆罗州风土逐渐远去，他笔下的吉陵镇既有南洋情景，又透露北方特色；既充满乡土写实符号，又处处令人难以捉摸。李显然充分利用了他的原乡灵感，营造出一个即真即幻的叙事策略，向他的中国挺进。

论者对《吉陵春秋》多有好评，或谓之“一个中国小镇塑像”，或谓之“山在虚无缥缈间”。而书中精致细密的文字意象，更能吸引有心人细作文本分析。我却认为《吉陵春秋》不妨视为一场精彩的特技表演，借此李永平把他的乡愁一次出清。以他的路数而言，乡愁最后的归宿就是文字，而文字之为用大矣，岂可儿戏？归根究底，李永平是以现代主义的信念与形式，重铸写实主义题材。但我们必须警觉，当李永平刻意建造他的纸上原乡，用文字把它经营得密不通风时，他其实在建筑自己的“围城”。而我们的下个问题是，围城里的母亲何在？

《吉陵春秋》最重要的母题是女性——及母性——的沦落。在吉陵这座封闭的小镇里，欲望横流，邪恶四下蔓延。不论是美丽贞静的少妇，还是人尽可夫的妓女，都难有善终。生育与死亡成了冤孽的循环。早期李永平塑造的母亲形象失去了救赎的能力，自己也不能被救赎。李记得小时候在家乡不时撞见一个满头白发的老婆婆，孑然一身，如幽灵般的游荡。“她从何处来？往哪里去？她驮在背上的那个沉甸甸红包袱里头装什么东西？隐藏什么秘密？”我们有理由相信，这个老妇人是《吉陵春秋》里的刘老娘的原型，而刘老娘是个一切被剥夺殆尽的母亲，一个绝望的母亲。《吉陵春秋》由此泄漏李永平的心事。他最终要写的乡愁就是一种创痛：母亲的创痛，人子无能为力的创痛。

李永平花费大力气构筑一个完美的文字原乡，但他诉说的故事却是背道而驰。我认为这不只是李永平给自己下的美学挑战，也指向文本之下、之外的意识形态吊诡。他的叙事形式与叙事欲望相互纠缠，难以有“合情合理”的解决之道。他所沉浸的现代主义在形式和内容间的永不妥协，固然是原因之一，但更往里看，我要说如果李永平写作的终极目标在于呼唤那原已失去的中国/母亲，付诸文字，他只能记录自己空洞的回声。他的一无所获，不是叙事成败的问题，而是欲望（或信仰）的得失问题。

【原文链接】 【回到目录】



【扩展阅读】刘俊：从国族立场到世界主义（白先勇《纽约客》序）

在白先勇的小说世界中，有几个城市给读者留下了深刻印象，它们是桂林、上海、南京、台北、芝加哥和纽约。从这些城市的位置分布不难看出，白先勇小说所覆盖的地理空间涵盖了太平洋两岸的中国和美国，而作品中的人物也在从一个城市到另一个城市的迁徙中，渐行渐远，从中国大陆经由台湾远走北美。于是，分属于中国大陆、台湾和美国的这些城市，不但成为白先勇小说人物活动的场景，而且在这些城市的转换间，也隐含着一条这些人物 “行走”的历史轨迹。

在已经成为二十世纪华文文学经典的《台北人》中，白先勇塑造了众多从大陆来到台湾的 “台北人”形象，在从桂林、上海、南京到台北的空间转换中，这些身在台北的 “台北人”挥之不去的却是桂林记忆、上海记忆和南京记忆，某种意义上讲，正是这种 “身移”而 “心不转”的错位，身在台北却对桂林、上海和南京难以忘怀，导致这些 “台北人”的心灵痛苦和精神悲剧。

《台北人》中的城市更迭，源自国共两党此消彼长所引发的中国社会的乾坤旋转，不管小说中的人物怎么 “行走”，这些城市毕竟还在中国的版图之内，人物虽然在大陆的 “前世”和台北的 “今生”之间摆荡撕扯，到底也还是中国人自己的事。到了《纽约客》，情形发生了较大的变化，不但人物从中国跨到了美国，而且城市也从台北转到了纽约，人和城都出了中国的疆界。假使说《台北人》重在写台北的大陆人的故事，那么《纽约客》则以纽约的 “世界人”为描写物件—这里所谓的“世界人」既指中国人到了国外成了 “世界”公民，同时也是指包含了非中国人的外国人。

【原文链接】 【回到目录】



葛亮：香港文学的怀旧性



葛亮：香港大学文学博士

无论在何种时态的文化观照与诠释下，‘旧’元素的栖息、重现与重建都将周而复始地延展与升华。

上世纪 80 年代中期以降，华文文学界掀起一股怀旧热潮。内地“上海怀旧”与 1984 年初兴起的“文化寻根”一衣带水；“港式”怀旧则在“回归”与“集体回忆”等关键词的辐射之下，体现着更为深层与独特的历史建构。

马尔科姆・蔡斯(Malcolm Chase)在《怀旧的不同层面》一文中，分析了构成怀旧的三个先决条件：第一，怀旧只有在有线性的时间概念(即历史的概念) 的文化环境中才能发生。第二，怀旧要求“某种现在是有缺憾的感觉”。第三，怀旧要求过去遗留下来的人工制品的物质存在。如果把这三个先决条件并到一起，我们就能很清楚地看到怀旧发生在社会被看作是一个从正在定义的某处向将要被定义的某处移动的这样一种文化环境中。

其中，蔡斯非常明确地提及“时间概念”与“有缺憾的感觉”作为怀旧的前提。就香港这座城市而言，这种“历史匮缺感”无疑成为所有怀旧文本最本质的建构元素。

香港作者李碧华在作品《胭脂扣》中勾勒出上世纪 30 年代香港的盛景，却以此表达自己对旧日强烈的迷恋：“说得玄一点，对于 30 年代，我有一种'来过了'的感觉，所以特别熟悉。说得不玄一点，就是我特别喜欢那个时空——那是中国开始繁华的时代，中西交流刚起步，战争还没开始，就像一个美丽的梦境，人们特别懒散、优雅、绮丽。但是一切不过 10 年就消失了。”

李碧华是“港式”怀旧的代表人物。梁秉钧曾提及“整个怀旧潮是李碧华带起的”。对于怀旧的理解与她小说的历史意识息息相关，虽则其作品中灌注了不少爱欲与奇情元素，但对于时代的今昔过往与在地的变迁，亦表现出一种强烈的切身敏感，《生死桥》《霸王别姬》《秦俑》无不如此。李碧华 1987 年完成《胭脂扣》，从她自己的作品谱系审视，是一脉相承的，然而，又是适逢其时。上世纪 80 年代以降，香港出现的全民性怀旧情结，与其独特的历史与文化背景相关。就这一点，赵稀方在《小说香港》中指出，香港原是个政治冷漠的地方，在文化身份上任由英国与中国的国族叙事加以构造，但自 80 年代初中英谈判

开始后，香港现有殖民地身份的消失，忽然唤醒了港人的本土文化意识，于是有了大量的重构香港历史的“怀旧”之作。

1984 年中英联合声明的签署，为香港社会文化格局的变迁带来深远影响。而这种影响于文学场域的体现，无疑十分明显与直观。香港进入了为期 12 年的回归过渡期。这一过渡不仅是政治、社会形态的过渡，更促发了港人对于自我文化身份的探究。不少本土作家，则直接以此为节点，构建了多元而丰厚的“旧香港” 版图，企图由历史的脉络寻找“家城”的文化/政治归属。而城市/历史/后殖民论述等多重元素的相互交迭与碰撞，也为此类文学作品造就了微妙且独特的文本气质。

《胭脂扣》无疑在“本土意识”的觉醒及“文化身份”的找寻两大主题上，表现得自觉而清晰。“九七”将至，作家在小说中频繁表达重塑香港文化身份的欲望。借“过去”向“现在”发言。小说开篇，来自上世纪 30 年代的名妓如花，请记者袁永定帮她登广告寻人。袁问她：“你是大陆来的吧？”如花的回答是：“不，我是香港人。”

彼时香港正处于人口格局流动频繁、变动不居的阶段，尚未建立起确实的本土观念。如花将“香港意识”的渊源追溯至 50 年前。其中包含了对当下的提醒与对香港性“集体回忆”正名的意图。而当如花对袁讲述其亲历的西塘风月史时，后者表现出现代香港人延续已久的历史无意识与政治冷感。在时势更迭之中，由集体至个人，香港终于开始感受到归属茫然之痛，而借由前者以“过去”为基点去建构历史而建立彼此的文化身份。

“那是我们的大限，那时我们一起穿旗袍、走路、坐手拉车、抽鸦片、认命。理想无法实现，只得寄情于恋爱。一切倒退 50 年。那时来才好呢，比较适应。 ”在典型的世纪末情绪中，“大限”表现出的是对尽头不安而手足无措的感觉。而“50 年”亦成为小说中不断浮现的敏感字眼。不满现状，对前景又充满疑惑与恐慌，“恋爱”则成为拯救恐慌与焦虑的救赎。由于对未来前途渺茫，只有寄情于“怀旧”。 “怀旧”亦由此成为一种纾解压抑、提供慰藉的途径，在《胭脂扣》中，涉及上世纪 30 年代与 80 年代，笔触各异。前者缤丽奢华，而后者则清冷单调，暗淡无光。这其中无疑表现出作者刻意将“新”与“旧”交织比对的用心。张旭东曾提出“移情设计”的概念，“(怀旧)将当下的情境投射到历史年代中，达到一种历史经验的非历史性的重组”。在这一叙述脉络中，历史被精巧地重构，而这些被选择后的历史切片因为怀旧意识的推动辐射至当代，达成历时与共时层面双重的肯定。而其倾向表现为：透过美化和肯定过去的记忆和生活内容，或逃避、或反省、或攻击现实处境的种种缺失，因此，过去的生活片段无论怎样艰苦，都变成了黄金岁月。其次，是透过对自己历史与身份的追索和寻认，冀求能对混乱的现状理出头绪，并能有所了解。值得注意的是，面对预见中的强烈时代震荡，李碧华并非从“大”处着眼，而是将故事建构于无关宏旨的女性——名妓如花的讲述。除去浓郁的怀旧风味，其“历史”意识建立于对

“风月史”回忆的基础上。恰是“大叙事”之外的这段“小历史”，从某种程度上反映了“香港叙事”在讲述策略方面所采取的边缘性位置。作者通过大量的调研与考据，对上世纪 30 年代风月场的细节极尽铺排，构筑成完整的文化时序系统；同时展现了香港的民间历史资源与官方历史之间的关系，并非仅是拾遗与修补，甚至达到了覆盖性的重述。而“风月场”作为一种相对独立的文化运行空间，其在叙事方面的优势也随之而来。

陈思和将“民间”概念释义为“20 世纪中国文学史上已经出现，并且就其本身的方式得以生存、发展，并孕育了某种文学史前景的现实性文化空间”。民间文化形态作为历史存在，具有自己的叙事传统与独立的话语系统。甚而表现出与广场、庙堂三分天下的文化价值取向，虽则在正统叙事前以弱势形态出现，但总是在一定限度内被接纳，并表现出最基本的自由审美风格。

正是出自“民间”的另类历史形态，出其不意令“现代”香港人摆脱了延续至今的历史无意识，借由“过去”建构历史而建立文化身份。当如花对袁讲述历史，袁永定在慌乱间说：“如花，我什么也不晓得，我是一个升斗小市民，对一切历史陌生。当年会考，我的历史是 H。”这表达了现代香港人对正统历史的淡漠与规避。而在帮助如花寻找十二少的过程中，永定查找《香港娼妓史》、30 年代品评风月的《天游报》，听如花忆往昔旧梦，却由此令一段在中英叙事板块的夹层之内、内容实在且自成一统的香港史重见天日。而在这一历史的建构过程中，“旧物”成为一根引线，将有关“小历史”串连成一体。“物”无疑成为重构“在场感”的基石。

作家董启章的小说《永盛街兴衰史》(1995)无疑将这一点处理得出色且不着痕迹。董启章在文化身份的探讨上，历来有充分的艺术自觉。由早期的《安卓珍尼》《双身》对个体生理/社会心理认知的普适性剖析，至晚近“自然史三部曲”沉浸本土寄托的家族书写，作家以别开生面的方式实现了对人与城市的描摹。

《永盛街兴衰史》是一则有关“失去”的文本尝试。小说讲述了一位海外专业人士“我”(刘有信)作为移民，回归前回流香港，入住“祖屋”，开始研究永盛街历史。然而“翻开 1993 年的香港街道图，已经没有永盛街这个名字……我惊讶地发现，永盛街已经消失了”。小说中不断强调永盛街在文本记录中的“消失”：“当我在灯下打开《香港历史影像》第 34 页，那帧永盛街牌楼的照片却不见了，纸页上只剩下一个剪得整整齐齐的长方洞儿。”频密的“消失”意象与怀旧氛围的交融，暗示了某种逻辑联系。

小说以 30 年代的小报《探路灯》所登载《永盛奇葩》一文开篇，并以“南音”《客途秋恨》一曲的歌词贯穿于“我”追寻香港历史的现实过程，形成过去与当下的互文交织。永盛街的文本“消失”成为了“缺憾感”的来源。同时，与之相关的物质存在，则以文字与实体两种方式穿插于文本之中。而当旧物与现代元素交迭——当女友阿绢穿上祖母的旗袍，竟

然在瞬间激起了“我”的情欲。当下与历史的缠绕由此形成了窥视主体的欲望——对于自我文化身份的寻根与重塑。小说也正以隐喻的方式对回归前香港殖民地处境做某种总结甚至反拨。

董启章创作的另一部小说《地图集》(1997)的副标题为“一个想象的城市考古学”，更坐实了以文字重绘香港地理，将城市历史空间化的文化意图。“地图本身就是一种取替，而地图绘制就是一种取替的过程。不论以目的论还是实用论去理解，也不论地图是以多科学和精确的方法制成，地图也从来不是实存世界的模拟，而是实存世界的取代品。”(《地图集・理论篇》)以地图为眼，想象、考古、实证、虚构也因此在文本中模糊了界线，而传统小说的再现功能也以解构而代之。

作者在小说中写道：“虚构，是维多利亚城，乃至所有城市的本质；而城市的地图亦必然是一部自我扩充、修改、掩饰、推翻的小说。”换言之，借由“虚构”，作者实现了对这座城市的“重构”。而所谓“真实”及其所暗含的话语指涉(如历史、文化乃至意识形态等)，也同样因为虚构而消弭殆尽；在形式上，小说分为“地理篇”、“城市篇”、“街道篇”和“符号篇”。虚构成为串连文本的主线。然而，文本中又不断辅以真实的文本数据，包括地方志与史料。与虚构叙事混合，形成虚实莫辨的格局，点明城市建构的实质。

在“维多利亚之虚构 1889”一节，作者提到 1889 年城市地图上的虚线所指代的符号内容——代表着填海之后城市的未来风貌。作者表示，一座城市是在地图上以不断的虚线建构出来的，“一方面它是未曾存在的，是虚的；另一方面它却是正在构思和将要建成的”。小说文本的考掘意识在于将香港的今昔信息穿插于互不相属、却驳杂渗透的史观空间内，怀旧意味在“虚实相间”的城市空间查考过程中变得层次多元；与之相关的物质考掘也更注重其符号学象征意义的强调，胜于对实体的历史文化价值的彰显。然而，李碧华与董启章的小说及相关电影作品中，《客途秋恨》作为粤文化的怀旧魅影，在文本叙述中氤氲不去。可见，无论在何种时态的文化观照与诠释下，“旧”元素的栖息、重现与重建都将周而复始地延展与升华。

【原文链接】 【回到目录】



朱立立：在美国想像与中国想像之间——冷战时期台湾旅美作家群的认同问题初论



朱立立：中国世界华文文学学会理事；厦门大学台湾研究中心研究员

“

更多的华人作家大多在异域经营文字中的故国之梦，表达他们哈姆雷特般的忧郁情怀。

”

一

在美华文学史上，曾有过早期华人过境处天使岛墙上屈辱血泪凝聚的汉语诗篇，也有过近代至五四留美知识分子文化盗火心态驱使下启蒙与救亡的文学行动，还曾出现过文化使者意义上“脚踏东西文化”的文学书写，以及 40 年代的华侨文艺……但真正以文学叙事形式形成一股耀人眼目的潮流，并分别反馈回祖国大陆和台港澳且拥有广大读者群的，当数五六十年代以来的台湾文群，他们以杰出的文学成就创造了美华文学史的第二个高潮，直至 80 年代后才退出美华文学主流。

20 世纪五六十年代，中国大陆与美国分属两大对立的意识形态阵营，二者没有建立正常的外交关系，自然也就杜绝了一方国民留学和移民另一国的可能性。此间台湾社会则出现了中国近代以来的第二次留学和移民潮，初期的留学生以生于大陆随父母来台的第二代青年为主，后则扩大至个人条件许可的台湾青年。冷战期间台美有着特殊关系，台湾社会崇美意识盛行，美国政府修改移民律，取消旧的移民配额制度，种种因素导致美国成为台湾人出国的首选目标，相当长一段时期，留美移居被一般台湾民众视为一种世俗的成功标尺。这一时期台湾的“留学热”大多以离开台湾移居国外为目标，其直接结果就是留学带来了一大批华人知识分子移民。“在美台湾移民主要是留学人员及其眷属。从 1960 年代中期到 1980 年代中期，将近 15 万台湾学生来美国攻读研究生学位。台湾大学……理科学生赴美留学者高达 70%-80%。”相关学者分析了这一现象的深层因素，“它一方面反映出台湾社会普遍崇洋迷外的殖民地意识；另一方面更突出地表现出一代知识分子对台湾政治前途和经济前景的不满与失望；同时，这种'离去'情绪还积郁着他们流寓台湾的父辈渴望摆脱困厄孤岛窘境的心理要求”。而这一分析在台湾文群的文学文本中得到了充分的印证。

五六十年代以来的台湾留美学生，一般多以留居美国为成功目标，这与五四前后中国留学生的回归祖国意识并不相同。他们不再是匆匆过客。这就意味着他们多数人愿意或必须接受连根拔起移植异国的事实。作为少数族群置身于竞争性极强的白人主导的美国社会，台



湾留学生面临着巨大的生存压力，必须应对生活和心理的不适。尽管许多中国人凭着勤奋和智慧获得了稳定的工作收入和不错的社会地位，逐渐融入美国社会；但不可否认，仍有不少人在美国强势文化面前产生主体性缺失的焦虑。在《中国人在美国》一书中，华裔学者李玫瑰（RoseHumLee）提出“边缘人”概念，描述的就是中国人在美国的困窘境况。他们夹在两种文化、两个世界之间，受到双重甚至多重的文化冲击，产生认同的焦虑，成为亦此亦彼又非此非彼的边缘人。由于笔者要论述的 50—70 年代台湾留美作家中相当一部分拥有大陆和台湾人生经验，在异己的文化境遇中未改民族文化认同，即使拥有了美国国籍，其民族情感归属与文化归属依然是中国。这个群体的创作生命因此总是与台湾和大陆保持着难以分割的文化和精神联系。

二

所谓认同，简言之就是“我是谁”的问题，斯图尔特?霍尔指出：我是谁?“真正的”我是在与多种异己的叙述关系中形成的。迄今为止存在着两种文化身份观，一种我们熟知的本质主义身份观认为，身份是一个民族的“稳定、不变和连续的指涉和意义框架”，意味着一种集体性的真正自我，人们可以在所属民族历史传统中获得固定源头和自我感；另一种后现代身份观则主张，身份是一种不断流动、变化和建构的过程，因而它缺乏终极的结论。这两种对立观念之间，还存在着游移、过渡、交叉、矛盾、浑融等认同状态。拔根移植新土的跨文化经验令移民的身份认同问题更形复杂。对于台湾留美作家而言，留学和移居过程的种种生活挫折和文化休克症是产生异乡人感觉的重要因素，个人的受挫感越强，就越是敏感于被排斥、被歧视等消极性经验，也越容易从昔日的故乡回忆和历史脉络中寻找认同皈依的方向；再者，赴美前的美国想象与亲历的现实美国图景之间存在着落差，也会导致认同的混乱；当然，家国意识与乡愁情感是海外华人保持中国认同的内在原因，如德国哲学家赫德所言，移居者（流亡者）的乡愁是“最高贵的痛苦”，民族的想象与个人无可选择的事物如出生地、肤色、母语等密不可分，在部分台湾作家的心目中，“中国”与他们的个体生命有着与生俱来的深刻联系，规定了他们本能的乡愁方向，成为他们想象的共同体以及建构自我认同之重要依据。流散海外的境遇并未改变他们的中国人自我认同，异己的环境反而可能强化他们的文化回归意识。一些旅美作家长期在主观上坚持自己的中国作家身份，从中国人的立场看，这种感情自然令人亲近；但是，毕竟他们已从地理、国籍、公民身份等方面逐渐脱离中国，与移居国社会的广泛联系成为他们必须正视的生存现实。因此，在早期留学生文学中，边缘人的痛苦和自我认同的困扰是相当普遍的主题，被视为“留学生文学”代表作的《又见棕榈又见棕榈》就典型地表现了这一主题。

于梨华在小说中塑造了牟天磊这一边缘人形象。小说以牟的返乡探亲为叙事线索，交叉呈现了三个不同的叙述流程与画面：一是他在美国辛苦打工、寂寞苦读、失去台湾恋人、难以融入主流社会的生存现状；一是赴美前记忆中台北的淳朴、亲情的温暖和爱情的甜蜜：

一是现实台湾社会崇美风气盛行，美国经济与文化的渗透无处不在，“唯有在食经方面，中国文化保留得住一座未倒的堡垒，未为美国的文化侵略掩盖”。小说情绪强烈地表达了留学生在这三者之间的认同困扰和价值困惑。过去的十年他一直未能融入美国社会，现在他悲哀地发现：自己在台湾也同样感到陌生疏离。于是，他陷入了哈姆雷特式的孤独和矛盾：留下还是不留?由于邱尚峰这个理想主义气质的真率知识分子的直接影响，作品收场前把牟天磊迟滞反复的犹豫徘徊推进成为一个明确的决定：按自己的心愿留在台湾，尝试做一番有意义的事情，同时还要试试能否挽救爱情。在最后关头，人物终于从多余人式颓丧的自我沉溺中破茧而出，这一结局的安排表明，作者在宣泄了足够浓烈的失意情绪之后，由衷地需要堂吉诃德式积极明快的行动主义。牟天磊的台湾本土身份认同与中国身份认同完全一致，这一点不言自明，但不可否认的是，冷战时期两岸对峙的现状加剧了海外中国人政治认同与文化认同的困境，内战带来的两岸分裂现实让那些自大陆流亡台湾以及放逐异国的中国人尤其感到困扰和痛苦，因为作为民族国家共同体的母国，只能存在于他们的个人记忆和缥缈想象中。故土难归的悲情，构成了台湾乡愁文学和海外华文文学中国结的核心情感，直至 80 年代的两岸交流才使这种积聚数十年的情感得到疏解。本尼迪克特?安德森认为，民族国家是现代印刷媒体建构出来的“想象的社群”，但他也认定此共同体并非虚构，“而是一种与历史文化变迁相关，根植于人类深层意识的心理建构”。牟天磊正是倚赖昔日的记忆来想象中国，而他的个人记忆与中国现代历史水乳交融。

与于梨华相比，白先勇赋予人物更为强烈的悲剧宿命色彩以及更为深沉的历史脉络。他留美之后的“纽约客”系列大多讲述了受二战和内战影响的“流浪的中国人”的身世遭遇，他的小说亦触及海外华人的认同问题。

摩天楼是白先勇笔下有关美国想象的一个重要符号，它既有高度发达的现代都市文明的傲人光环，又闪烁着金属与玻璃的冰冷色泽。对于追慕美国文明的台湾留学生，它是一种高等文明范式的诱引与召唤；但临近它，也会发现它拒人千里之外的冷酷与傲慢。像吴汉魂，企图脱离自己族性文化负担（汉魂）来拥抱摩天楼，却只能在摩天楼的地下室里煎熬度日。《上摩天楼去》更是将台湾人对美国都市文明的急切向往开宗明义地显示在题中。白先勇小说善于营造一种幻象然后打破它，这篇作品里的幻象包含两点：主人公玫宝与姐姐见面之前对美国的想象以及对姐妹情感的想象。但真实打破了她脑海中的幻象。玫宝的故事让人联想起白先勇三姐先明不如意的留美生活，也会想起肯尼迪被刺后白宫易主时那种在中国人看来冷酷无情的交接方式对白先勇的文化冲击，相信这些事件与这篇小说有着内在的联系。总之，故事里的玫宝迷失在幻象与真相之间的灰色地带，也迷失在中国传统文化孕育的温暖亲情和美国理性文化的冷漠无情的两种文化感觉之间。

《谪仙怨》这篇书写中国姑娘海外遭际的作品传达了这样的信息：放弃中国身份与道德的堕落似乎都是无可奈何的选项，主人公以国别模糊的东方女性身份出卖身体就成为海外商

业化体制里的一种平淡交易。如果说《谪仙怨》讲述了中国女性在异国的混世故事，那么《谪仙记》就称得上是一出离散华人自我放逐的深刻悲剧，它成功塑造了个性鲜明结局悲惨的女性人物李彤，她的个人命运也隐喻了海外中国人的自我放逐与内战历史的直接关系。火红旗袍的中国富家女孩的亮丽形象，以及她们在美国校园引人瞩目的青春风光，折射了抗战胜利之初中国的短暂欢庆景象和国际地位提升后的中国想象。然而国共内战爆发又一次将中国推向战火与离乱，李彤父母乘坐的逃往台湾的轮船失事，高傲的“中国公主”开始了浪迹天涯的自我放逐，最终投水自杀于威尼斯。她的悲剧，是铭刻在宏大历史浓重阴影下的一抹伤痕。

一般说来，中国认同在第一代华人移民身上根深蒂固，是他们与生俱来的历史纵轴，但是当移民从无根飘零转而落地生根之后，他们实际上已经基本弃绝了回归祖国的现实可能性，而立意在新土繁衍生息。他们必然会经历不同程度的美国化来适应新土生活，而他们的下一代则成为典型的 ABC（在美国出生的华人）。这样，他们之间可能会因文化适应的程度差异而引起错位与矛盾，两代人在国家认同和文化认同方面就更可能出现较大差异和冲突。白先勇写于 1964 年的《安乐乡的一日》主要探讨了这一普遍存在于华人移民社会的问题。这篇小说前半部分细致描摹安乐乡里一个美国中产阶级华人移民家庭主妇依萍一天的日常生活和社区环境，并回顾与穿插这位主妇的家庭关系和人际交往内容，为后来发生的不愉快事件做足够的酝酿和铺垫。她无法融入社区，找不到在家的感觉，时刻意识到自己身在异乡为异客的境况。她的痛苦还在于，在中国人最重视的家庭中她同样是异类，丈夫伟成和女儿宝莉两人已轻松自如地美国化，这使得坚持中国身份和生活习惯的她不合时宜而分外孤独郁闷。作品前半部分为后文出现的冲突进行了充分铺垫和渲染，使得高潮即母女间的剧烈冲突变得水到渠成。这次冲突的导火索是宝莉与小朋友的争吵，孩子认为小朋友称她为中国人是对她的侮辱，坚称自己是美国人，母亲在向孩子灌输她是中国人而得不到孩子认同后产生了极端的情绪反应，盛怒之下打了孩子。丈夫批评她：“你怕孩子变成美国人，因为你自己不愿变成美国人，这是你自己有心病，把你这种心病传给孩子是不公平的。”

这个华人家庭的这场矛盾冲突不是孤立的事件，它形象地表明第一代华人移民彻底融入在地社会的困难。小说借此呈现了华人移民的两种认同观念：伟成以理性实际的快乐主义为生活准则，比较容易放弃自己的族性身份认同而建构新的认同，认为这样做物有所值；依萍则以较为本质主义的身份观念面对移民生活，处理现实问题趋向情感化和保守化，因此对于丧失和改变自我的中国身份而焦虑不安，企图在异己的环境里仍然保全自己的文化价值。在此，自我意识的强弱影响了个人能否安然接受另一种身份取代原先身份的事实。伟成父女的自我民族意识相对较弱，比较容易归化为美国人；而依萍的自我民族意识较强，也就难以接受自己和家人不再是中国人、成为美国人这个事实，她是一个维护中国身份的

“殉道者”。小说力图呈示一种相对客观的态度面对华人移民在美国繁衍生息过程中认同的自然变迁和其间的必然创痛。

丛苏是台湾文群中比较鲜明地坚持中国性民族认同并广泛关注美华社会问题的作家。70 年代以后她的小说主要收入两个小说集子：《想飞》和《中国人》。她往往运用华人为叙述视角，敏锐观察美国社会多元民族的生活百态，六七十年代的社会弊病如治安问题，女性、老人、同性恋、少数民族等弱势境遇问题，都进入了她的视野。比起早期留学生文学，她的题材有了较大拓展，但华人的生存境遇和精神困惑仍是丛苏最为关切的对象。令人深思的是，丛苏的多数小说展示的美国想象都是负面的：社会动荡，经济滑坡，治安混乱，道德失范，弱势群体自生自灭……以都市符号摩天楼为例，丛苏笔下的摩天楼并不如人们想象的那么宏伟气派，倒呈现了破旧邋遢阴暗的景象。这与白先勇的描写存在着有趣的区别，白先勇并不否认摩天楼的现代气魄，只是反感它盛气凌人和冷漠异己的压迫性；而丛苏则对这现代都市符号外在面容的现代性也毫不留情地加以否定，这一方面反映了丛苏眼中六七十年代美国社会经济萧条滑坡的部分真实，另一面，也是丛苏内心浓烈的怀乡情感和坚定的族裔主体意识使然。她小说里，与中国有关的一切都是亲切温暖的，有时几句爽朗的山东乡音就足以让祖籍山东的作者心动，族裔—语言的民族情感在家国之外显得更加珍贵；如《中国人》里的华大姐所言：“在一个过着漂鸟生涯的人来说，有朋友，有亲人，有中国人的地方就是家。”小说集《中国人》清晰集中地表达了作者这种弥漫着民族意识的创作理念：“塑造某种典型——这时代里流浪的中国人。”20 世纪以来，“民族认同”开始变得混杂而矛盾，“它是一个由各种社会群体与个人讲述的故事

的集合作，尤其是边缘人与局外人、外来移民、前殖民地的人、流放者与低层人士所讲述的故事集”11。在美国这样一个多元民族融合的国家里，这种情况更是普遍存在。华人在美国是少数民族，这并未让所有华人都愿放弃自己的民族身份认同。他们拥有自己的神话、传统、记忆和梦。丛苏以小说形式表达了被美国主流社会忽略不及的中国人的少数话语，她描叙六七十年代的中国留学生和移居者在学习、工作、人际交往、社会活动等方面的边缘弱势境遇，分析他们中的一些人坚持将民族情感当作他们精神寄托的社会原因，不断地铭刻富有象征性和神话性的族性记忆，并希望摆脱华人知识分子柔弱消极的乡愁梦呓，赋予海外华人的族性更为坚强的力量。

作者的认同倾向也深深影响了人物的塑造，《野宴》和《中国人》中其实也存在持另一种认同观念的人物，如顺利进入中产阶层的林尧成博士有一套自己的成功者生活观念，文超峰和沈梦不能丢弃的民族情感，在他眼里只是阻碍个人发展的情感包袱，但这个比较现实的人物在小说中被视为一种势利主义者，遭到华人留学生的鄙视。显然，在那一时期美华文学中，为了生存和发展而丢弃民族认同的行为是不被鼓励的，而受到或多或少的批评和质疑。这一现象在六七十年代台湾作家群的美华小说中具有一定的代表性。



美华的台湾文群中，聂华苓是相当令人瞩目的一位。赴美后创作的《桑青与桃红》堪称她的代表作，也是作者最具雄心亦最富艺术探索精神的作品。强烈的政治隐喻和性议题的率直表现让这部作品个性泼辣鲜明，叙事和结构的刻意经营也使作品亮点突出，而中国女子肉体的越界漂泊与精神的跨国流离更让作品意蕴深幽促人回味，因此一向受到华文学界重视，也是西方学者研究亚裔离散文学（Diaspora）、少数民族文学、女性文学与比较文学的重要范本。此作迄今依然不乏可以重新解读的丰富话题。《桑青与桃红》分为四部分，每部分皆由桃红给美国移民局的一封信和桑青的一段日记组成，桃红的信提示主人公当前在美国境内的流浪行踪，桑青的四段日记则记载桑青半生越界跨国无根漂流的人生经历。日记里的故事发生在四种不同时空：抗战胜利前夕的瞿塘峡、国共内战结束前夕的北平、50年代末期白色恐怖笼罩下的台岛阁楼，以及六七十年代相交时的美国独树镇。桑青日记中有这样沉痛的自语："中国人是没有地方递解的外国人。这是他们调查其他国籍的外国人所没有遭遇到的困难。"人物宿命式的漂泊被渲染了一层家国政治悲剧意味和冷战时代色彩。聂华苓笔下的现实中国动荡而分裂，作家以明晰、感性而又有些诡异的叙述技法呈现了主人公经验中的时代乱像，并以女性的身心体验演绎诡魅的家国历史，传递有关家国政治的思考。如果把"流浪"、"逃"与"困"作为界定小说女性主人公生存状态的关键词，不难发现作品有意识呈现人物的放逐与民族国家之间难以分割的联系。借用詹姆逊的说法，即《桑青与桃红》可以被视为一则第三世界的民族国家寓言。从这一角度看，女性人物"逃"与"困"的辩证也正对应了民族国家现代性的困境：近现代中国受困并逃离专制落后的封建社会体制、频频受困于外侮与内战并企图挣脱、战后陷入两岸对峙与冷战格局而在不同的理念框架中建构各自的现代性……此外，作品鲜明的女性主体意识以及少数话语的反抗意识同样瞩目，在《桑青与桃红》里，民族国家寓言、性别政治因素和跨界少数话语被有机而策略地缝合于一体，这几种命题此起彼伏的交织绵延，使得作品具备了一种史诗性的女性叙事特质。

作品最为瞩目之处在于塑造了桑青/桃红这一人格分裂的疯癫之女形象。关于桑青、桃红的命名和意涵，存在一些解释："桑是很神圣的一种树，中国人把它当木主，可以养蚕，蚕可以吐丝，丝可以纺绸子。青就是桑树的颜色，是春天的颜色……"作者还有如下解释："一个是内向的、忧郁的、自怨的、自毁性的，另一个个性是向阳的、向上的、有希望的，这个是桃红，前一个叫桑青，这两个名字我起的时候是用了一番心思的。"15 以及："桑青可以象征一种传统的文化，桃红是鲜艳的、奔放的，象征的是迸发的生命力，就是这么一个对照。""桑青追求自由；桃红却在没有社会责任、没有伦理约束的自由中精神崩溃了。"实际上，桑青与桃红的分裂是人物长期被外力压迫造成自我身份认同困扰的结果。桑青曾经是明朗的，有着鲜活的青春和朝气，但是战乱、婚姻、流亡、幽闭无情地吞噬着她的活力和希望，以至在极端异化状态中将她变成了桃红。从早期桑青的形象设计看，人



物并不符合西方主流视野里中国传统女性的刻板印象：被动、柔弱、缺乏主体性。桑青的生命活力被老中国旧伦理和时代的困厄所遏制，但她一直没有放弃挣扎和寻找。逃往美国的桑青变异为桃红，是生存危机、认同混乱、精神崩溃的表征，也是桑青潜在叛逆个性的释放，于是我们看到了绝望和虚妄中诞生的嬉戏疯癫之女：桃红，这是桑青挣脱忧郁和恐惧化身为蝶的方式。与阁楼叙事中桑青的隐匿逃避策略完全相反，桃红自由随意地游走于江一波、小邓、移民局官员、美国警察之间。桃红的身体政治在作品中的价值显而易见。“妇女必须通过她们的身体来写作，她们必须创造无法攻破的语言，这语言将摧毁隔阂、等级、花言巧语和清规戒律。……长期以来，妇女们都是用身体来回答迫害、亲姻组织的驯化和一次次阉割她们的企图的。”以身体的裸露来戏耍戴墨镜的移民局男性，以身体的游戏自主让虚伪的江一波陷入尴尬，身体成为桃红颠覆权力话语的载体。桃红陷入身休的放纵，反得以跳脱权力话语的规训。在桃红狂放的身体表演面前，原本自以为是的移民局官员显得手足无措；在桃红嬉笑怒骂的身体操纵过程中，江一波作为两性主导者的男性权威地位受到了挑战。总体上，作者将自己对女性生命本质的自由主义理解融入了疯女桑青/桃红身上。

“楔子”与“跋”中女娲、刑天和帝女雀等中国神话人物意象颇为耐人寻味，也许可以解读出桑青/桃红的文化英雄气息，这一点一向被忽略。如果说刑天这一“以乳为目，以脐为口，操干戚以舞”的男神寄寓了中国人自古以来“猛志故常在”的不屈和勇毅，作者不乏以此寄寓家国情怀和族性精神想象的可能性；那么女娲和帝女雀这两个女性神话人物的出场就不仅具有民族精神溯源的意味，还被巧妙地镶嵌进女性话语意识和策略。无疑，这两个女性神话形象及其衍生的中国文化想象在作品中占有不容忽视的分量。作为中国神话中最为古老的始祖母神、大母神、化万物者，女娲的非凡之举首推“造人”和“补天”。“楔子”交代了桃红与女娲之间的“母女”血脉联系，而“跋”则叙述了帝女雀填海即“精卫填海”的故事，提示桑青/桃红与帝女雀的内在关联。作者以精卫与女娲这样的神话人物，隐喻桑青的弱势存在现状和不屈的精神，以及桃红的自由意志和不羁反抗，其内在逻辑显示出作品不仅意在书写华人悲情的流浪境遇，还有意将人物想象为一个富有抗争精神和行动力量的女性文化英雄。桃红身上延续并改写了刑天、精卫等叛逆者形象的民族文化精神，融合了自信、疏放、反抗强权的自由意志。桑青/桃红的住宅墙壁上留下了混乱而大胆的留言：“女生须/男生子/天下太平矣……谁怕蒋介石/谁怕毛泽东/Who is afraid of Virginia Woolf……桑青杀父杀母杀女…… ”似乎混乱谵妄的言语却涉及始终困扰人物的国族政治和性别政治，国共两党的领袖人物蒋介石与毛泽东成为小说解构的政治符码，西方女权主义代表人物 Vir-giniaWoolf 也成为作者汉语写作需要挑战的目标。正如福科所言：“在那种陷入疯癫的作品中的时间里，世界被迫意识到自己的罪孽。……疯癫的策略及其所获得的新胜利就在于，世界试图通过心理学来评估疯癫和辩明它的合理性，但是它必须



首先在疯癫面前证明自身的合理性。”正是桃红的疯癫言行解构了美国移民政策的某些不合理之处以及政治偏见和种族偏见，同时桃红本人也因疯癫而放逐了无边的恐惧和黑暗。

三

冷战时期台湾文群笔下的海外华人形象群重复诉说着一种在路上的感觉，他们是无根的飘族，身心的离散构成他们生命的基本境遇。“离开了母土的流浪人是脆弱，无根的，无着落的……对于一个流浪人，土地和语言是他在流浪生涯里日夜渴望，不能忘怀的!土地象征着他和他的祖国的根源的关系，语言象征着他和他的同胞的联带关系。没有失却它们的人永远不会感到它们的可贵（正如我们不会日日赞美阳光和空气一样），而一旦失却了它们，那流浪的人却像脱壳的游魂，国际飘荡，日夜向风来的方向探寻故乡的信息。”21 这样的表述说明，那一时期台湾作家群明确无疑地保持着以共同血缘、肤色、语言、历史文化传统等为基石的民族身份认同。特立独行的理想主义者陈若曦是台湾作家群中一个特别的个案，她将留美转化成重回中国大陆的契机，践履其左翼思想，亲炙母国土地。然而这种堂吉诃德式的行动主义者毕竟是少数。更多的华人作家大多在异域经营文字中的故国之梦，表达他们哈姆雷特般的忧郁情怀。他们笔下的“流浪的中国人”常被寂寞、孤独纠缠，甚至走向疯狂和死亡之绝路，触目惊心地诠释了冷战时期离散华人的认同困境和精神悲剧。

作为中国留学生和移民，台湾文群的个人历史与生存现实都与中国存在着密不可分的联系，同时，他们又实实在在跨越了国家的地域和文化疆界，身在异乡，这就注定他们的人生形态和文学创作拥有基本的双轴：一是与自己有着深刻历史联系的故土；一是与自己存在现实密切联系的新地。前者牵连着离台前的个人生活和家族历史，涉及他们的情感记忆，后者则已经切入美国的商业化、多元化和国际化的生存现实。这样的双轴特性鲜明地体现在台湾文群的华文创作之中 80 年代初期，白先勇曾指出 50—70 时代美华台湾作家群的几个重要特征：第一，他们旅居海外，但台湾和中国大陆的政治潮流和历史变动，对他们有着极其重要的影响；第二，他们的作品也热切关注中国民族和文化前途和命运；第三，他们置身海外，对海峡两岸都能采取独立批评的态度；第四，他们的创作对台湾和大陆的文艺思潮都有一定的贡献和影响 22。这一看法基本符合那一时期台湾作家群的创作主流，至今仍有一定的参考价值。

一般说来，留学和移居的华人接触异域文化时存在几种不同的认同反应特征，一是“工具性的因应”，即在某种工作接触中自然参与异域文化；二是“认同”，即乐于学习当地风俗习惯并作出重大转变和适应；三是“退缩”，即对参与异域文化感到失望，而退回原母国人际圈中，他们对异域文化抱有挑剔和消极态度，对故乡社团则有强烈认同感和归属感；四是“抗拒”：坚持自己的祖国认同，不愿改变这一观念。观察六七十年代台湾文群的美华小说会发觉，这几种人物得到了不同程度的关注，其中刻划最为深刻、也最能引起作者



情感认同的人物大多属于三四两种。对于第二种人物，也就是现实生活中更能适应国外环境、不执念民族情感的那一类人，或许他们活得比较如鱼得水，但是他们却很少得到作家们的青睐。从社会学的角度看，这一阶段台湾文群虽经历着强烈的认同危机（尤其是出国初期），但他们基本上未曾改变自己的中华民族认同意识；他们在文学想象世界里辨析着这种认同带来的苦恼和困惑，但却并不赞成放弃这种认同而彻底归化，对于归化倾向的人物常加以批评和讽刺。徘徊在中国想象（台湾想象）和美国想象之间，冷战时期的台湾作家较多地塑造了悲剧性的“流浪的中国人”形象，铭刻并延续了梁启超、鲁迅、郁达夫、老舍、闻一多等中国知识分子的域外创伤体验，唤起了近现代中国屈辱苦难的历史记忆。这批来自台湾的华人作家以文学叙事寓言性地表明一个弱势国家在后发现代化的曲折过程中所遭遇的自我认同分裂的惨烈；与他们的前辈不同之处在于，他们不仅体味着第三世界弱势处境下海外华人自我的失调与失重，还深刻体悟到冷战时期的两岸分离与国家裂痕带给海外游子的无所适从之苦，他们从偏隅于小岛到蜉蝣寄身异国，强烈地体验到身份认同的困扰，台湾—大陆—中国，这种一体性中的历史裂痕令 20 世纪中叶的海外中国人对民族国家政治有了难言的痛切感受。

【原文链接】　【回到目录】

【传统认同的变迁】

王赓武：海外华人眼中的中国变迁



王庚武：新加坡国立大学东亚研究所所长兼文学院教授；海外华人研究奠基者

“在海外华人看来，近代以来的一百多年的中国历史至少存在四个‘现代中国’的观念。大致可以划分为清末的现代中国、民国的现代中国、建国后三十年的现代中国和新时期的现代中国。”

公共知识分子的讨论是近年来知识界的一个热点。但是，大陆知识分子对这个问题的研究都是从一个本土视角出发。我想从另一个角度来谈谈看法，就是海外的公共知识分子如何观察中国社会的变迁，这也许可以为公共知识分子开辟一个新的论域。海外华人对公共知识分子自然有他们约定俗成的理解和定义。虽然他们旅居或定居在其他的国家，但是血浓于水，这些海外知识分子并未放弃对自身文化传统的关注，相反地，作为知识分子他们有着传统的“士志于道”的忧患意识，认为中国文化是无法割舍的内化到血脉的根性，因此中国的现状与命运就成了他们精神维系所在。很多国家的政府官员和知识分子，都在注意中国的发展趋向，并且试图从不同角度切入对中国的现代性的问题的探索。从文化社会学和历史社会学的角度来看，其中很大一大部分是公共知识分子。所谓公共知识分子往往是指那些关注公共事物，探讨公共话题并且捍卫公共利益的知识群体。正是因为这种身份的独特性，同时也由于他们富有丰富的思想和社会经验，公共知识分子在社会上有着广泛的影响力。海外华人社会中出现的公共知识分子同样的具有这样一种知识社会学的特征。这些知识分子置身不同国家的华人社会中，生活世界所依赖的政治环境、文化传统和社会习俗等也大相径庭，但是在歧异的日常生活之上却存在普遍的共同点，即他们都是血肉相连的华裔，有共通的文化背景，都关心中国社会的变迁和其中产生的问题。当然，海外华人知识分子有各种各样的，有成年移民后长年居住在海外的，也有在海外土生土长的的华人，这两类华人社会中出现的知识分子很可能不大一样，他们的经验、观念和生活习俗都有差异，导致他们观察中国变迁的视角也不一样。

我们要探讨的是海外华人中的公共知识分子对现代中国变迁的观察与思考。这首先就牵涉到现代中国应该如何界定的问题。“现代中国”不是一个凝固的概念，而是一个在中国社

会的现代性展开中逐渐生长的观念，它在不同的历史时期被时代赋予独特的内涵，而这种赋予的意义往往又跟海外知识分子对中国的态度和理解密切相关。海外知识分子对现代中国的观察为我们提供了一个批判性的审视的角度。在海外华人看来，近代以来的一百多年的中国历史至少存在四个“现代中国”的观念。大致可以划分为清末的现代中国、民国的现代中国、建国后三十年的现代中国和新时期的现代中国。这是从海外华人社会的公共知识分子角度来看的，这种对中国社会历史的区分与他们作为一个知识群体的演变和成长经验是相关的。

在海外公共知识分子看来，清末的知识分子是传统的士大夫阶层，以康有为、梁启超等人为代表。这批读书人既有希望身体力行，通过政治改革化解民族国家危机的，也有试图借助发展实业壮大国家力量的。但是，在当时的时代背景里，中国的知识分子没有形成出国留学的风尚，他们仍然被华夷之辨的窠臼所拘泥，至少在文化精神上，他们对西方社会存在一种鄙夷的情感。从今天这样一个后设立场来看，当时华人社会中的公共知识分子对于这群士大夫是怀着仰慕和敬重的情感的。近代中国面临的最大问题是建构一套民族国家意识的叙述，以此替换已经失效的文化价值体系，重新整合社会人心，以抵抗西方殖民力量的入侵。而这种叙述主要由当时的士大夫承担。当时的海外华人目睹了中国的士大夫阶层是如何处理和应付这种亡国灭种的挑战的，期间他们的情感也经历了一个微妙的变化，即从对士大夫阶层的羡慕和尊敬，慢慢地转变为对他们的失望和愤怒。这种愤怒的根源是他们发现这批知识分子是无法拯救中国的。不过这里也有例外的情况，比如生活在马来半岛的侨生辜鸿铭。他接受的教育基本上是西方式的，按照他在英国殖民地的生活经验，他本来是极可能完全西化的。但是他却回归到传统文化的怀抱，代表中国传统文化与西方知识分子论战，论战的内容涉及到后来的新文化运动的一些基本主题，例如传统文化是否还有保留的价值。以他为代表的海外华人当时有这样一个普遍的特征，即他们接受的教育往往都是西式的，但是他们在内心深处认同的依然是中国的传统文化，并且一致认为应该尽力来继承和发扬中国的文化传统。另一个例子如林文庆，他是在英国和新加坡念书，他本来研究的内容是科学文化，最后他却回到厦门大学，投身于儒家文化的传统。这是当时的一些海外华人中的知识分子的一个普遍经验。所以清末的海外知识分子总体上是仰慕中国文化的，但是对于中国本土的士大夫，他们存在一种从仰慕滑向失望的心理趋势。

民国时代是海外华人眼中的第二个“现代中国”阶段。在这个阶段，中国出现了一批新的知识分子，海外华人也看到了这些新的知识分子救国的努力，即是根据新的历史经验和方法来救亡图存。在海外华人看来，这些知识分子采用了西方的思想与方法来讨论中国社会的危机，试图寻求到一条新的拯救民族国家的历史道路。在这个历史阶段，中国社会情势异常复杂，社会矛盾非常突出。因为沟通渠道的限制，信息来源的堵塞，海外华人并不是非常了解当时中国社会变迁的实际状况。当时的海外华人主要是通过上海文化来观察中国



的，因为他们认为上海是新文化运动的发源地，代表了当时新的文化潮流和社会观念。当时的海外华人是这样看待当时的中国公共知识分子的，他们认为这些知识分子群体迅速分化，很大一部分在急剧的社会动荡中迅速党派化，知识分子的政治色彩变得非常明显。当时社会的基本状况是共产党与国民党的竞争。从另外一个角度来看，辛亥革命以后的中国危机激荡起海外华人的民族主义情绪，这与孙中山的三民主义、以及当时反侵略反封建的整个社会风尚有关系。在这个阶段出现了“爱国华侨”这样一个具有政治色彩的称谓，这些爱国华侨希望中国能够富强起来，抵制外国殖民势力的侵略。但是这些知识分子不是一个抽象的概念，而是处身在具体的海外华人社会中的，他们的社会实践工作，包括他们为支援中国的努力而进行的活动，都遭到了当地政府的监控，他们的民族情绪也不得不有所保留，部分华人甚至为此而被逮捕和杀害。在当地政府的眼中，这些知识分子的爱国活动是非法的，是必须被禁止的。在这样一种情景下，一部分知识分子就学会了融入当地的主流社会，接受他们的规则和习惯，一些人通过着书立说的方式成为专业的学院化的知识分子。他们以医生、律师和科技工作者等特殊的职业角色，从事专门化的职业分殊的社会活动。在那个时代，专门化的公共知识分子还没有诞生。特定的社会环境也不允许他们从事公开的公共性强的社会活动。如果他们要进行交流和对话，那么讨论的主题肯定是关于中国社会的。这种谈论一旦被官方禁止，这些知识分子社会交往的公共空间就不复存在了。

第三个阶段是建国后三十年的“现代中国”阶段。这是海外华人眼中的第三个“现代中国”阶段。在这个阶段，海外华人对中国的态度和观念发生根本性的逆转和分化。一部分爱国的海外华人毅然离开他们的工作和生活环境，直接地回到新中国参与当时的现代化建设。当然也有一部分知识分子是支持台湾和国民党的。到了文化大革命时期，海外华人对中国社会的了解渠道缩小了很多，中国社会处于一种几乎封闭的状态。当时很多华人对中国政府破坏传统文化是非常反感的。虽然海外华人也在吸收西方文化，也在不断的学习西方知识，但是他们并不认同中共的极端方式，并且强烈反对中国政府打倒孔家店的呼吁，对这种历史虚无主义的政治操作深感忧虑却回天无力。与中国政府的价值取向截然相反，这些公共知识分子认为必须保存儒家思想与文化传统的精华，现代化不可能仅仅是完全照搬西方文化模式，同时应该从文化传统中寻找本土资源。在这个现代中国阶段，海外华人与中国社会基本上是隔离的。由于不赞同中国政府自我封闭的政策趋向，也反感其对传统文化的肆意破坏，同时他们又必须与所处身的国家地区的环境相适应，以融入当地的主流社会，所以在这个时期，他们几乎很少关注中国问题，也很少谈论中国的前途和出路。可以说，这个时期的“现代中国”是他们最不屑的一个阶段。

改革开放以来的现代中国，是第四个“现代中国”时期。在这个时期，中国实行改革开放的政策，力图改变积贫积弱的状况。这种政府和民众的努力重新吸引了海外华人的兴趣与热情。现在大陆、香港和台湾去海外留学和定居的华人很多，他们都有在中国社会生活的



具体经验，所以当他们到了海外社会之后，依然与中国知识分子有着共同关心的话题，共享相同的语言、风俗和生活习惯乃至思维模式。大部分在海外生长的华人，对中国的看法或多或少有所转变。但是其中的一部分知识分子对中国政府仍然有所保留，对中国政府持一种观望的姿态。这里的情形相当复杂，不能用一种态度将它简单化成一种完全一致的社会心理。改革开放以来的中国社会历经的道路，跟海外华人社会的历史演变存在某种类似，可以通过类比从中吸取一些经验。海外华人如何适应民主国家的政治制度、社会生活对于当代中国可能都有借鉴作用。现在有越来越多的海外华人，参与当地政府的政治运作和公共管理。也有一些公共知识分子生活在没有民主制度的社会中间，那么他们如何在这种社会形态里寻求自己的生活方式和言论空间，如何建构表达他们的意愿与意见的公共领域，也是一个值得考察的历史现象。比如东南亚的一些国家就没有民主制度，但是不能因为它们不是民主社会，就否认公共知识分子的存在。在一个民主社会与在一个非民主社会里，知识分子发挥作用的形式和空间很不一样。对这两种社会形态里的知识分子群体的状态进行类型学上的比较是很有意义的，将之与中国社会的公共知识分子进行比较也不无裨益。当然，因为海外华人社会处在变化之中，而中国社会更是变迁得非常剧烈，对这些社会中的公共知识分子做一个定性的描述和判断是困难的。一方面，海外华人知道中国社会现在与西方文化接触得非常频繁，在积极地引进西方主流的思潮和学术，中国的公共知识分子对西方思想文化的了解也达到了前所未有的广度和深度。另一方面，随着新儒家学说的兴起，部分公共知识分子也在思考如何实现传统文化的创造性转化，以形成一种中国化的现代性模式。在海外华人看来，现代中国的知识分子正在传统文化与西方文化之间举棋不定，现代性成了一个普遍的困境，也成了他们思考中国出路的一个轴心。如前所述，海外华人对文化大革命期间中国社会的全面反传统是相当反感的，这就给今天的海外华人社会造成了难以迅速消解的历史阴影，现在的海外华人社会对于中国的关心可能并没有老一代那么强烈，他们更多的是与当地社会合流，通过积极努力，以融入当地社会的文化和习俗中间。但是，当他们观察到改革开放以来，中国在积极的引进西方文化的同时，也有部分知识分子呼吁回归自身的文化传统，他们的文化情感的神经被深深触动了。这也许跟他们虽然生活在当地的社会文化中，但是在骨子里还是认同中国文化传统有关。他们认为西方文化不是万能的，西方社会同样地面临着很多社会难题，中国全盘照搬西方文化模式更是不切实际的，会导致文化价值冲突和文化秩序的崩解。中国的知识分子如果能够在自身的文化传统中间，寻找到可以为现代中国的发展服务的精神资源，并同时融合西方价值的可取之处，这是海外华人社会乐意看到的前景和局面。

【原文链接】 【回到目录】



【扩展阅读】安焕然：传承与建构——华人文化调试的研究思路



关于华人文化之持续抑或变迁的课题探讨，维多巴素（Victor Purcell）提出“中华文化持续论”，认为华文教育和中华文化本身具有牢固的凝聚力特质，华人在移居地即使是在各种不同的历史环境下仍能长久保持自己的民族文化特征，很难融进当地社会。（Purcell 1967：289-292）然而，他这种“华人不变论”的看法，是经不起历史验证的。

在东南亚独立建国的背景下，华人的同化和效忠成为重要课题。与“中华文化持续论”相对的，有施坚雅（LG William Skinner）等从实证角度论证华人同化问题。（Skinner 1957，1958，1960）同化论（assimilation）在冷战时期提出，有其时代性，在战后之泰国和印度尼西亚的华人社会也得到相当程度的验证，泰国华人的同化是较普遍而和谐，印度尼西亚华人则是被强迫同化。一段时期，同化论被一些学者引用，1 并认为是解决华人问题的“利器”，以为华人一旦被同化，与土著浑为一体，东南亚的华人问题就解决了。（崔贵强、古鸿廷 1978：18-22）然而同化论并不适合于新马华人社会，而且即使是泰国华人，亦不见得就能完全被同化。施坚雅等的同化论有被夸大了其实际效用，值得商榷。（Tong & Chan 2001: 9-40）同化论的研究取向也忽略了本土族群之间文化接触的双向互动。

战后以来，东南亚各地纷纷独立建国，华人面临政治认同的抉择。（崔贵强，1989）但是，在东南亚多元复杂的社会里，政治上效忠于当地国，不必然意味着华人的社会与文化就得被土著同化。

【原文链接】 【回到目录】



李盈慧：海外华人认同的三种论述



李盈慧：国立暨南国际大学历史学系教授

“

跨过 1970 年以后，华人认同呈现相对稳定的局面，居留中国之外而有中国血统的人，其愿意自称‘华侨’者，逐渐减少，而‘华人、华族、华裔’等名词相对受到青睐。

”

关于华人的认同问题，在二十世纪下半期已俨然成为华人研究最热门的课题之一。在众多中文、外文的研究成果中，有几位学者的著述特别值得注意，笔者认为颜清湟、古鸿廷、王赓武三位学者的三部著作透露一些有趣的分析结果。在此，笔者不揣浅陋，将评介并比较他们的作品所显现的华人认同的诸多面貌。

依出版时间顺序，颜清湟教授(1982)的《星马华人与辛亥革命》一书最早出版，最初为英文著作 The Overseas Chinese and the 1911 Revolution (Yen 1976)，后由李恩涵教授译成中文，全书紧扣“辛亥革命」这个历史事件，从不同角　作阐述和分析。古鸿廷教授(1994)的《东南亚华侨的认同问题（马来亚篇）》、王赓武教授(1994)的《中国与海外华人》在同一年先后出版，两书都是由多篇论文组合而成。有趣的是三位学者所讨论的华人历史也与出版时间的先后相仿；颜清湟的著作（以下简称颜着）探讨十九世纪末、二十世纪初的华人历史；古鸿廷的著作（以下简称古着）主要讨论二十世纪上半华人的历史，只有二篇文章涉及二十世纪下半的华人问题；王赓武的著作（以下简称王着）所论述的时间跨越数个世纪（大约是 1000　至 1990　），其中有很大部分是讨论二十世纪下半的华人问题。在空间上，颜、古两位学者关注的是马来亚地区（包含现今的马来西亚和新加坡，也简称星马）的华人史，王教授所研究的是涵盖全世界的华人史，但是特别着重在东南亚地区。这三位学者都出身历史学门，擅长于华人史分析，并从历史事件出发，归结出在历史中华人的认同转变。

三部书出版时间的先后，与其所论述的华人历史之时期先后相仿，并非无意义的巧合，其实正透露了作者选题时的华人认同问题。颜着之酝酿，始于 1965 年，当时华人的认同问题仍在时代的转变中经受考验，而以颜教授所关注的星马地区华人认同问题尤其复杂 1，而作为华人民族主义认同的指标事件之 “辛亥革命”，被选为研究课题，不能不说是与时代

步伐紧密相连。颜清湟教授(1982：7)在该书〈中译本序〉中自称他是“华侨出身”(颜清湟着，李恩涵译 1982:7)，而颜教授所研究的清末革命活动，正是促使“华侨”受中国民族主义强烈影响的开端，从这一事件开始，华侨的中国认同逐渐加强，然而到此书酝酿及出版的时候，“华侨”的中国认同正在衰退，颜教授的这部著作就可能成为一份历史的记录，“华侨”一词从开始流行到即将退出历史舞台。“华侨”一词作为有强烈中国认同的标记 2，能否继续代表大多数居留国外有中国血统的人（不论其是否有其他国国籍或他国认同），或者从此以后，“华侨”只能指称极少数无外国国籍，只有中国国籍和中国认同的海外中国人？换言之，历史中的辛亥革命是“华侨”的中国认同之激化时代，而“星马华侨与辛亥革命”的历史书写，却可能是“华侨”的中国认同之消退时代。

跨过 1970 年以后，华人认同呈现相对稳定的局面，居留中国之外而有中国血统的人，其愿意自称“华侨”者，逐渐减少，而“华人、华族、华裔”等名词相对受到青睐，这正是古、王两部著作出版时的实况。古教授曾经担任后来被关闭的新加坡南洋大学历史系系主任 3，王教授出生于印尼，在马来西亚长大并受教育(参阅王赓武 1994：封面作者介绍)，他们本身就经历东南亚华人认同的转变。古着和王着的不少篇章不断告诉读者，华人的中国认同必须谨慎加以考察，不能将华人视为一个整体，不加区分；也不能不留意时代转变时，华人认同的纷然杂陈；这种写作倾向尤以王着为然。王着包括上下几百年华人居留国外的历史，第一章即刻呈现于读者眼前的是：“华侨”一向不是海外华人的主体，只是在十九世纪末至二十世纪上半才受到瞩目，“华工”是一去不返的历史现象，“华商”才是海外华人的主要类型，过去、现在和未来都可能是海外华人的主体，而“华裔”是正在发展的现象。王教授谈到作为海外华人主体的“华商”，他们只忠诚于贸易机会，不需要忠诚于任何政府或政权，也没有多少中国认同，他们之所以成就庞大的事业，恰恰是因为受中国官方的限制较少，个人的冒险追求利润精神得以发挥，懂得运用居留地的政治环境和经济情况，加上家族的助力而促成的。（参阅王赓武 1994：第 1 章、第 9 章及第 10 章）古着也告诉我们，二十世纪两次大战期间，海外华人的中国民族主义意识大为成长，跟随中国抗日情绪而出现的华人反日事件增多，一般学者都认为这是华侨认同中国而引起的反应，但是古教授认为这种观点需要再加检验，因为中国境内反英事件也不少，为何华人不随之反英？古教授从经济观点入手，主张华人与日本人的经济冲突，可能是促使华人反日的更重要因素。(古鸿廷 1994：31-52；143-167)王、古两位学者倾向于主张华人经济认同更强于华人的中国民族主义认同（政治认同），也与时代紧密结合，他们两部著作的出版年代，正是亚洲华人经济空前发展的时代，华商的角色和华人经济实力是不容忽视的。

其实，如果回头观看“辛亥革命”的时代，道理亦同，颜着用很丰富的史料和史事，为读者解释各类型华人的认同是有区别的，华商是最不支持革命的，华人的中层和下层才是参与革命的主力(颜清湟着，李恩涵译 1982：291-323)。换言之，华人的经济条件决定了他们



对中国革命的态度，而在某种程度上也显现他们的中国认同取向。这个结论，与王、古两位的分析有异曲同工之处。把历史场景拉远，就不难发现，“辛亥革命”前华商是海外华人间的主角，而革命份子把华人对中国的认同激发了，但华商是最晚“觉悟”中国民族主义的；之后，华人的中国认同持续强化，此时，“华侨”是海外华人间的主角；到二次大战后，华人对中国的认同逐渐消退，华商再度成为海外华人间的主角。这个循环，代表十九世纪至二十世纪华人对中国认同的潮起潮落。依据王赓武教授的看法，“华侨型”终将式微，意味着华人对中国的认同将逐渐淡化，而经济利益的追求才是华人性格的基调。

颜、古、王三位历史学家都强调（一）华人并非一个整体，他们有阶级的区别、教育的不同、生于中国或居留地的差异等等，这些因素都形成华人的不同类型而影响其对中国的认同；（二）华人对中国的认同不可高估，随着时间、事件、居留地情势、中国政局的变化，华人对中国的认同也有所歧异。

虽然三位学者的观点近似，但是三位的写作形式和风格却各具特色。颜着从卷帙浩繁的史料和口述访问中寻找华人参与“辛亥革命”的踪迹，归结出星马华人中的大多数都对中国革命表现出冷漠的态度，只有中下层华人较为热衷。如此绵密扎实的史学工夫，在华人史的撰写上，只怕是前无古人的，堪称华人历史研究的典范，其解答也修正或开启一般人对华人参与“辛亥革命”史的认识。

古着论述了二十世纪中若干星马华人历史事件的前因后果，尤其著重描写华人的中国认同强化和转变时期，星马的统治者和中国国民党的角色。另一方面，古教授又提出许多质问，诸如华人为何较多反日而不反英？华人的中国认同中，有多少成份与其经济活动有关？等等，不过或许基于惜墨如金的理由，作者并未给予读者明确的答案，只留下重重疑点，告诉学界晚辈努力追寻答案，这部著作为华人史研究树立了分析提问的典范。

王着以长时期、大架构的形式呈现，书中几乎每一篇论文都处理时间上悠长时期或地理上广阔范围的华人问题，一面层出不穷地提出新问题和推销新理论，诸如华人的四大类型、华人认同的四个分析规范，另一方面王教授仍未放弃历史学的基本要素，也作一些华人历史的考证和阐述，例如没有建立帝国的闽南侨商、林文庆与儒家思想。在研究方法上，王教授实已超越历史学的范围和界限，堪称华人研究的理论大师。

颜、古、王三位学者的三部著作，为华人历史研究建构几种分析方法和理论架构，也为后学提供不少有待解答的疑问，三者各擅胜场，同时也让读者感受到作者身历其境的夫子自道。

【原文链接】 【回到目录】



【传统想像的幻觉】

伍华佳：华商文化的渊源与异化



伍华佳：复旦大学管理学院教授

“

华人文化虽然是中华文化在海外的延续，并具有特定的独立性、稳定性和延续性，但华人文化在海外，在居住国从一开始即已脱离了华人文化的母体——中华文化的诞生地及中华文化赖以产生的经济基础一中国的经济基础。

”

一、华商文化的渊源

文化是一个民族的根。华人不论持有何种国籍或漂流、居住在世界哪一角，他们都是炎黄子孙，在语言、文化、教育、风俗习惯、乡土观念、价值取向等方面都有一个文化共同体，从而形成不同地域的海外华人社会，特别是第一、第二代华人，他们对中华民族文化的保留并不影响他们适应各居住国文化及对居住国的忠诚。中华文化的博大精深则给了海外华人一笔丰富而宝贵的精神财富。文化的适应与保留使海外华人以特殊的精神素质克服事业上的各种困难，并获得令世人瞩目的成功。

在东南亚，越来越多的华人已被同化。然而即使是在一些实行同化政策的国家，华人无论在文化上还是在种族上都是难以消亡的。文化作为经济基础的上层建筑，虽会随着经济基础的变化而变化，但却同时具有自己的一定独立性和相对稳定性，甚至可能在经济基础改变后还保持并延续相当的时期。事实上，这也是文化之所以会成为一个民族的特征，作为区别一个民族同另一个民族的主要特征的原因。追究华商文化的渊源，就其所保留的中华民族文化主要体现在以下三个方面：

首先，“缘”文化，即血缘、地缘及业缘关系则是指以家属经营为中心的经营形态。在传统产业中，华商大多为家族式企业，并在居住国的经济发展过程中作出过巨大的贡献，在居住国可谓优势所在；地缘关系在华人经济发展中的作用也是显而易见的，在亚洲地区许多华商在各个行业中不仅占居住国市场的主导地位，并在亚洲地区各华商间进行合作，从而在许多行业因地缘关系占绝对优势；业缘也是华人经济发展中的重要因素，在华人社会

根据业缘关系而相互帮助共谋发展的事例尤为突出。在重视信用的华人社会中，华商间的相互信赖关系是建立在共同合作的基础上的。就企业资本构造来看，华商间的合作关系是华人大企业集团之间相互持股、合并或以资本参加的方法新设企业等建成。总之借助“缘”文化，使华商在经济活动中增加了凝聚力、亲合力和竞争力。

其次，儒教文化是在中国特有的历史环境中产生发展起来的，其必然具有它自身的特点和存在的价值。海外华人作为中国移民，特别是第一、二代移民，他们曾受到儒家文化的熏陶，这是不可否认的。孔子的中庸、忠恕、仁、义、礼、智、信等思想深深扎根于一代又一代的华人精神中，指导他们的经济思想及活动。儒家文化的“以人为中心”、“协调人际关系”、“勤俭节约”、“注重教育”等美德对企业的凝聚力的增强以至社会的稳定和发展无疑都具有积极的作用。

第三，慈善文化的弘扬。中国自古就有重文轻商之理念，“万般皆下品，唯有读书高”。商人的经济地位与社会地位不一致，这种现象不仅存在于古代中国，也存在于华人所在的各个国家。为此，华人尤其是东南亚华人受中国佛教、道教道德修行的很深影响，继承了中国古代的商业文化，在取得相当的经济地位之后，以经济实力为基础，通过捐赠社会福利和慈善事业来追求自己的社会地位，从而使企业的知名度得以进一步的提高，如著名华商陈嘉庚、李嘉诚等就是很好的范例。

二、华商文化的异化

从理论上来说，华人文化虽然是中华文化在海外的延续，并具有特定的独立性、稳定性和延续性，但华人文化在海外，在居住国从一开始即已脱离了华人文化的母体— ——中华文化的诞生地及中华文化赖以产生的经济基础一中国的经济基础。也就是说华人一开始便把中华文化移植到海外，即华人的居住国，其文化赖以生存的基础，被制约和促使发展文化的乃是居住国的政策和经济基础，而存在于各个不同居住国的华人文化则因华人同化以及居住国的经济、政治状况不同而具不同的特征，也可谓各具异化了的华人文化。二次世界大战后，东南亚各国获得独立并积极发展民族经济。值得一提的是当时东南亚各国政府普遍实行扶植原住民经济而限制、排斥华人经济的政策。为此，华商的经济活动被压制，华侨被迫放弃自己独有的文化，受到同化于居住国社会的压力。就教育面而言，华语教育被禁止，改用居住国语言接受教育，华商在战后的东南亚各国不被允许对中国人的认同，至少在表面上迫使华人接受居住国文化、采用居住国语言，并常常改中国名字为居住国名字，华人的经济活动也不得不受居住国社会的限制。随着时间的推移，华人移民第二、三代的出生则进一步促进了华侨与居住国的同化。这些华人后裔出生后就被用居住国的语言和文化培养起来，受的是居住国的公共教育，对于这些华人后裔而言，他们对中国文化并不具有很强的亲近感，就自我感觉而言，也自认为是居住国的公民，在他们身上由于受到来之



家庭及社会二种截然不同文化的教育，从而使华人文化得以异化。现在东南亚各国的中国人并非都认同自己是华侨，而只认为自己是已被同化了的华人而已。

然而二战后在东南亚各国的华侨也并非完全融合、同化于居住国社会，这主要是因为东南亚各国所采用的对华侨的政策是扶植原住民而压制、削弱华侨的经济实力，推行同化华侨的政策也只不过是为了阻止来之于华侨社会的威胁。在此，与华侨与原住民在文化上被同化完全不同的是在经济上则被明确地被区别对待。对此，华人所采取的对策是积极学习、接受西方文化，注重对后辈的教育，培养出一代新的华人精英，以超越居住国的文化教育。为此，他们比原住民更早具备西方化、现代化的条件。同时与差别化不同的是华商的经济背景也是他们继续持有自己是华人这一意识的主要原因。尽管华人受到当地政府的压制，但东南亚华人的经济实力与居住国原住民的经济实力相比仍具有很强的优势。因此，华人具有根深蒂固的优越感和华人意识。对这些华人来说，要进人居住国贵族或政治精英的通路被封锁，但他们大多为居住国的经济精英或中产阶级。与一般经济地位不高的居住国原住民相比，华人则持有都市上、中流阶层的意识。对此，东南亚各国在对华侨进行压迫的同时又制定出各种政策以利用华商的经济实力。各国华侨在融人，被同化居住国社会的同时仍持有已被异化但又区别于居住国文化的文化，这些异化了的文化又因各国政治、经济、文化背景不同呈现出地域差异。在北美、欧洲及大洋洲的发达国家，华人文化的同化是以适应并吸收西方价值观念为主，在东南亚等发展中国家则以适应并部分地吸收不仅是当地原住民文化，而且还包含已渗透于当地的西方文化，这是因为多数东南亚国家都曾长期沦为西方资本主义国家的殖民地，西方文化对这些国家影响很深，对华人也有较大影响。

三、华商的东西文化合璧

东西文化各具特色，中外文化各有所长。新一代华人企业家!华裔二、三代"多通晓当地语言和西方语言，有较高的当代文化科学知识及多国联系，具有多元文化的素质和开阔的视野。华人文化的适应与保留无疑成了东西文化结合、中外文化联系的纽带和桥梁。中华民族的亲缘文化与西方当代企业管理文化的有机结合，不仅确保了华人家族企业的长久繁荣，而且有利于这些企业向现代化、多元化、国际化方向发展。在此，香港、新加坡经济的迅速崛起和发展也归功于此。新加坡独立#$多年来推行英语教育，成效显着，它对引进现代科学技术和企业管理制度、促进经济的发展起了重要作用。今日在东南亚社会的华人特征与其说其具有传统的中国文化特征，倒不如说其具有向西方化、现代化过渡的特征。

在此，这种具有华人社会西方化、现代化的意识的华人在其经济成功的背景下，不仅具有模仿西方现代化的能力，而且具有亚洲独特的现代化模式。以%$世纪&$年代末新加坡重新评价华语为特征，华人社会在尊重合理性、效率等普遍价值观的同时，对中国传统文化及价值观在现代社会中予以重新评价和精炼，形成了一种既不完全等同于传统的中国文化，



又不等同于当代西方文化的一种新的华人文化，这是一种具有以“舒畅的个人主义”为行动原理的亚洲特性的大众文化。这种动向作为亚洲新兴国的经济发展主要力量的各国华人都具有这一新的华人特征。而且，这不仅局限于华人同事之间平时的交流，并通过报纸、电影、电视及卫星网络这些现代化媒体的强有力的普及力影响着华人社会，甚至于中国本土的中国人。华人通过对异文化的适应及接受，形成了有别于中国本土的意识和认同。

华人经济发展史及文化的异化表明，东西方文化兼容并蓄、中外文化兼容并存，不仅丰富了世界的多元化，而且适应于世界经济一体化的潮流，对推动人类社会的发展都具有积极的意义和作用。

【原文链接】 【回到目录】

维克托·马莱(Victor Mallet): 打破亚洲华裔商人的神话


维克托·马莱 Victor Mallet：
英国《金融时报》作者

“

作为华人是否让你更容易取得商业成功？当然不是。有很高比例的大亨确实恰好都是华人——自殖民时期以来，作为东南亚没有政治威胁的移民，他们一直以买办的身份而受到青睐——但数以百万计的华人和当地人一样贫困，而一些富得流油的教父级人物，则带有犹太人、苏格兰人、泰米尔人或马来西亚人的血统。

”

主导东南亚商界的精明华人大亨创造了该地区的经济奇迹，对吗？错了——如果你仍然相信这种上世纪 90 年代的胡话，那你就很有必要读读这本《亚洲教父》(Asian Godfathers)了。作为《中国经济季刊》(China Economic Quarterly)的总编辑和《中国梦》(The China Dream 2005)一书的作者，乔•斯塔威尔(Joe Studwell)应该被视为一个亚洲商界神话的首席破坏者。

对于笼罩在香港和东南亚富商巨贾头顶上的光环，斯塔威尔打破的第一个也是最根本的一个神话，就是这样一种一厢情愿的想法：在 1997 年亚洲金融危机前该地区的高速经济增长及此后的经济复苏，在某种程度上要归功于这些教父级人物。

事实上，上述经济增长和复苏都是由平凡的出口行业推动的，这是一个而大亨们普遍回避的领域，因为它牵涉到国际竞争。斯塔威尔得出结论：“教父们更多的是经济增长的受益者，而不是推动者。”

主要的商界家族在二战之后（或期间）将对殖民当局的忠诚转移到了新统治者身上，他们均在受保护的本土行业取得了成功，比如房地产、赌博或大宗商品进口等，而且通常是以联合企业或垄断的形式运作。那些成功的家族之所以这样做，是因为他们从这些受保护的生意中维持了“核心现金流”。他们很多进军真正有竞争性行业的尝试都以惨败而告终。

斯塔威尔的语气是嘲讽的但并不冷酷，他有时几乎像是在同情那些教父们，因为这些人要逢迎腐败的政客，要与混乱的文化认同苦苦抗争；有些人求助于信仰再生的基督教，虽然他们富了自己却让身边的市民陷入贫困。



但斯塔威尔对亚洲商界神话的破坏既是有启迪意义的，也是无情的。亚洲首富李嘉诚的工作真的像辛勤劳作的华人大亨神话所显示的那样辛苦吗？是的，如果你把以下内容也算作辛苦工作的话：打高尔夫；早上 10 点到公司；浏览新闻看看有没有人说他的坏话；主持一个商务午餐；再做一两次按摩推拿。对多数大亨来说，真正管理公司的是那些“首席奴隶”——帮老板打理事务的人，或是被称为“鬼佬走狗”的西方经理人。

作为华人是否让你更容易取得商业成功？当然不是。有很高比例的大亨确实恰好都是华人——自殖民时期以来，作为东南亚没有政治威胁的移民，他们一直以买办的身份而受到青睐——但数以百万计的华人和当地人一样贫困，而一些富得流油的教父级人物，则带有犹太人、苏格兰人、泰米尔人或马来西亚人的血统。

富豪和奉承他们的宣传家散布的无数“白手起家”的故事有多大的可信度？可信度不高，斯塔威尔说。泰国电信大亨、被赶下台的前总理他信•西那瓦(Thaksin Shinawatra)喜欢谈论他“卑微的家族背景”和对农村贫困的理解。但事实上，他信来自一个老牌商业王朝，家族生意涉及丝绸、金融和房地产。

斯塔威尔以同样的热情和神韵戳穿了其它几个神话，其中包括人们一再声称的香港是个“自由”经济体的可笑神话。事实上这个地方的经济充斥着卡特尔、双头垄断和寡头垄断，并且仍没有出台一部竞争法。

虽然书中有一些微瑕——比如一份地图上菲律宾的名称拼写有误，而且 1984 年中英香港联合声明的日期也被弄错了，但这本书比以前对亚洲商业家族的研究更深入，触及到了以前被忽视的主题，比如大亨们出于自身极其险恶的目的而滥用商业银行和上市公司等。

最重要的是——这也是斯塔威尔写作《亚洲教父》一书的目的——他把大亨家族放到了当代亚洲政治的背景下加以考察，认为富豪们不过是利用了该地区政客在对各经济体加以监管以便为全社会谋福利方面的不幸失败而已。

而处于不利地位的不仅仅是低薪劳工阶层，也包括中产阶级，他们承受了卡特尔所提供商品的高成本，而且，如果他们蠢到投资于教父们控制的上市公司，成为其小股东，那他们还会常常被骗去属于他们的利润。

即便是在香港和新加坡这样的繁荣都市里，收入不均衡现象也在扩大——斯塔威尔准确地将经济压力与香港 2003 年争取民主的运动联系在了一起。有鉴于此，人们不禁要问，对于自己的劳动成果被一小撮享有庞大特权的教父们巧取豪夺，亚洲人还能容忍多久？这些教父们有些令人讨厌，有些则没有给人留下多少印象。

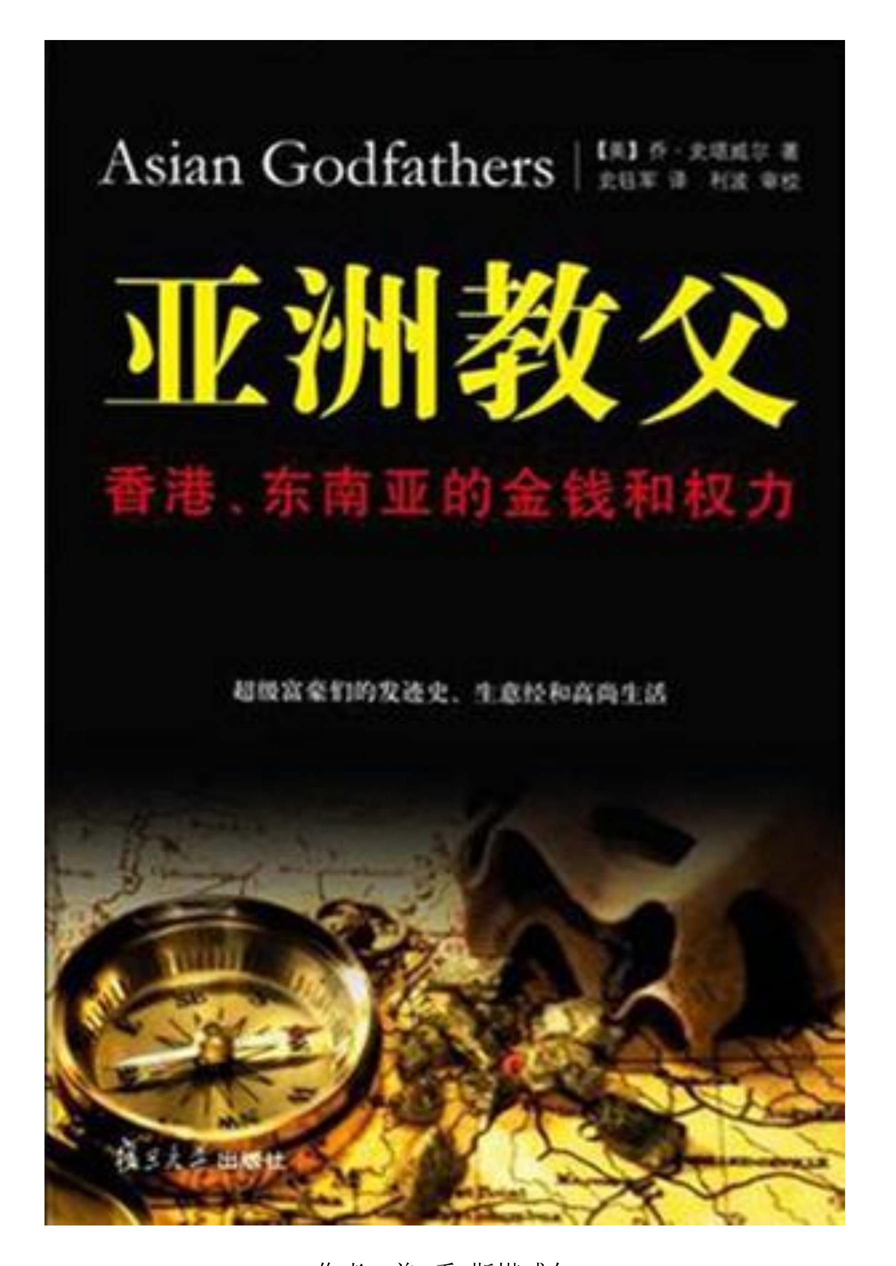
也许不会太久，如果他们读到并理解了斯塔威尔在书中列举的这些令人警惕的事实。

译者/何黎

【原文链接】 【回到目录】



荐书：乔·斯塔威尔《亚洲教父》



作者: [美] 乔·斯塔威尔

出版社: 复旦大学出版社

副标题: 香港、东南亚的金钱和权力

原作名: Asian godfathers

译者: 史钰军

出版年: 2011-7

页数: 298

ISBN: 9787309082340

靠华人传统的勤俭克己、家族关系就能白手起家？作者反驳风行的“文化论”，指出东南亚富豪普遍是华人后裔或有华人血统，与传统儒家文化无关。“教父们更多的是经济增长的受益者，而不是推动者。”书中披露了新加坡、马来西亚、泰国、印尼、菲律宾等东南亚国家以及中国香港地区的超级富豪们并不那么光彩的致富之道。

【原文链接】 【回到目录】

郭玉洁：台湾不是保存中华传统的冰库



郭玉洁：曾任《财经》杂志记者、编辑，《生活》、《单向街》主编，Lens 杂志记者，路透中文网、纽约时报中文网、彭博商业周刊专栏作家

“原住民、中华文化、日本、美国的影响都存在于这座小岛上，已经杂糅出新的台湾性格，是什么或许难以一言以蔽之，确定的是它绝非仅仅是‘中华传统’。任何关于‘传统’的简化描述都是有问题的，既不能简化打倒，也不能简化怀念，它需要更细腻深刻的理解方式。来自中国大陆的人，抱着自己的想像，只看到了失落的中华文明，在观看他者的时候，不断投射着自我，这或许是一种难以避免的自恋。”

这几年中国大陆迎来了“认识”和赞美台湾的热潮。其中最有名的，是 2008 年，陈丹青写下台湾日常生活中的“温良恭俭让”。四年之后，韩寒，中文世界读者最多的作家，向几亿人讲述了一个台湾出租车司机拾金不昧的故事。

不止这两位作家，包括我在内的许多大陆人初次到台湾时，都会像小人闯进君子国，有些不知所措。台湾人很喜欢说“谢谢”。在超市收银台，顾客递过一瓶水：“谢谢～”（请想像尾音上扬）收银员接过东西：“谢谢～”收钱：“25 块，谢谢～”把零钱递回顾客手上：“找您 75 块，谢谢～”顾客接过找零：“谢谢～”

五个“谢谢”，没有一个“不客气”，这种不完整的对话，客气得有点不正常。学者刘瑜说，台湾人太喜欢说“谢谢”了，弄得她被酒店多收了钱，一怒之下也说“谢谢”。

这种感受当然是准确的，可是如果众口一词称赞一个地方“友善礼貌”，这多少是一种病症，症结在我们出发的地方。台湾的朋友们不大能理解为何我们会倾羡一项基本的生活形式。是的，如果你没见过超市收银员把零钱扔在你面前，没有在进地铁的时候和别人肉搏过，没有跟各种各样的权力怪物吵过架、屈过膝，简单来说，如果没有在丛林生活过，大概很难理解为什么很多大陆行者来此地之后，灵魂会舒展放松，像泡了一次很长的温泉。

问题在于，当人们舒坦完了，喜欢将彼岸的“友善礼貌”归于祖宗遗产——韩寒感谢台湾和香港“庇护了中华的文化，把这个民族的美好习性保留了下来”；陈丹青早先一步，把这些习性总结为“温良恭俭让”。

这些立论过于粗糙，它们起源于一种思想史的描述：即“五四”革命和 1949 年以来的社会改造，破坏了中华传统，让我们变得既无信仰，又无教养，戾气横生，粗俗不堪。台湾人的礼貌，真的来自于中华传统吗？

也许是。我们隐隐约约在老舍的小说里见到过这种处处礼让的北京人；也许有日本的影响，50 年在台湾的统治，足以改变社会文化，而日本正是一个多礼的民族；也许是因为贫富差距小，随着新的政治文明的建立，社会更安定，温和，没有积聚起不平之气。

台湾不是我们想像的那样，它不是一个“为我们”保存中华文化的冰库。它有不能自主但极其活跃的脉动。从原住民部落的定居，到 17 世纪西班牙、荷兰人的占领，明代郑成功、闽南人、客家人，一波一波来临，直到 1895 年被割让给日本，1945 年再次易手，国民政府到此，成为美军第五舰队监护下的冷战防线。岛屿上的文化血液一混再混，中华文化尽管重要，却只是其中一支而已。

有一次我坐校车，中年司机抱怨着所有不遵守道路礼仪的车辆与行人，但他像大部分台湾司机一样，从不鸣喇叭。他嘟囔：“前面这辆车开得这么慢，一定是女生。”旁边一位中年男生立刻说：“你这样说是性别歧视，会被投诉哦。”司机坚持：“我说的是事实。”过了一会儿，他问一名从大陆来的女生：“大陆男人都会做家务吗？”女生说：“不一定，要看是哪儿。”司机摇摇头：“以前我们台湾男人不做家务，都是日本时代的影响，大男人时代。”

也许是日本的影响。在台湾的“本省人”，即 1949 年之前从泉州漳州移居台湾的汉人，性别关系极不平等，就像这位司机说的一样，家里男人说了算，也从不做家务。 1949 年之后，外省人到来，女人发现，外省人的男人会做家务。即使如此，“传统”的笼罩下，台湾的女人要随夫姓、没有继承权……，就权益而言，和社会主义中国大陆“男女平等”的基本国策完全不能相比。也许正是压迫太强，反抗必起。 1980 年代，台湾的妇女运动启动，修法、著述、倡导、街头抗议。今天的台湾，仍有传统的家庭结构，但也有非常先锋的性解放运动、同性恋运动。有怀念大男人时代的司机大叔，也有纠正他性别歧视的乘客大叔。

原住民、中华文化、日本、美国的影响都存在于这座小岛上，已经杂糅出新的台湾性格，是什么或许难以一言以蔽之，确定的是它绝非仅仅是“中华传统”。

任何关于“传统”的简化描述都是有问题的，既不能简化打倒，也不能简化怀念，它需要更细腻深刻的理解方式。如果因为厌恶大陆今天的不文明而美化台湾留存的中华传统，是一种偷懒的思维；如果因为厌恶共产党转而赞美国民党，那更近乎自作多情。来自中国大



陆的人，抱着自己的想像，只看到了失落的中华文明，在观看他者的时候，不断投射着自我，这或许是一种难以避免的自恋。

【原文链接】 【回到目录】



主编：方可成

编辑：王菡

设计：潘雯怡，季文仪

校订：施钰涵

出品人：杜婷

若希望订阅此电子周刊 doc 版请发空邮件至 cochinaweeklydoc+subscribe@googlegroups.com；若订阅 pdf 版请发送至 cochinaweeklypdf+subscribe@googlegroups.com；mobi 版至 cochinaweeklymobi+subscribe@googlegroups.com；epub 版至 cochinaweeklyepub+subscribe@googlegroups.com。

此电子周刊由“我在中国」（Co-China）论坛志愿者团队制作，“我在中国」（Co-China）论坛是在香港注册的非牟利团体。除了一五一十周刊之外，Co-China 每月还在香港举办论坛，并透过网络进行视频、音频和文字直播。2012 年开始 Co-China 在香港举办面向青年的夏令营，第一届主题为“知识青年，公共参与」，2013 年夏令营的主题是“始于本土：本土、国家、世界冲撞与协商」。

Co-China 论坛网址：https://cochina.co

Co-China 论坛新浪微博：CoChina 論壇（http://weibo.com/1510weekly）

Co-China 论坛 facebook：“我在中國」（Co-China）論壇（https://www.facebook.com/CoChinaOnline）

